ZNANSTVENA DJELA ZA OPĆU NAOBRAZBU
IZDAJE
HRVATSKA AKADEMIJA ZNANOSTI I UMJETNOSTI
KNJIGA XIII

FILOZOFIJA ŽIVOTA

NAPISAO
DR. STJEPAN ZIMMERMANN
REDOVNI PRAVI ČLAN HRVATSKE AKADEMIJE

U ZAGREBU
NARODNA TISKARA, KAPTOL 27
1941

23921

O TISUĆUTRISTOGODIŠNJICI KRŠĆANSKE KULTURE HRVATSKOGA NARODA

641 — 1941

ZNANSTVENA DJELA

ZA

OPĆU NAOBRAZBU

IZDAJE

HRVATSKA AKADEMIJA ZNANOSTI I UMJETNOSTI

KNJIGA XIII

FILOZOFIJA ŽIVOTA

U ZAGREBU

NARODNA TISKARA, KAPTOL 27

1941

FILOZOFIJA ŽIVOTA

NAPISAO

DR. STJEPAN ZIMMERMANN

REDOVNI PRAVI ČLAN HRVATSKE AKADEMIJE

U ZAGREBU 1941

Sadržaj

Predgovor

Normalni opstanak misaonog ili razumnog života uvjetovan je priznavanjem *istine;* — ali ima nekih istina, koje su nekim ljudima preteško breme. Prvo je jasno: jer kakav bi nam bio život, da u svakodnevnom poslu i na svakom koraku života zauzmemo stav nepriznavanja istine, nerazlikovanja između istine i neistine, stav nesigurnosti i dvojbe o svemu, na što mislimo?! Kad baš ni o čemu ne bih siguran bio da je istinito, lišavao bih se time normalnog života. U drugu ruku, nekome ćete uzalud govoriti i o najuzvišenijim istinama: ili ih nije podoban shvaćati, ili je prema njima neraspoložen, jer se protive subjektivno motiviranoj orijentaciji.

Još kad bi samo tako bilo, da poneki ljudi ne priznavaju gdjekoje istine, ne bi time u životnoj zajednici došlo do jačih poremećaja; ali je sudbonosna činjenica, da je istina mnogo puta nasilno zaustavljena u času, kad je na putu stvaranja novoga i po ljudstvo blagorodnijega života. Ima slučajeva, kad su tlačitelji istine podjedno tlačitelji pravde, od koje zavisi život naroda; takav je slučaj, kad je oduzeta sloboda govoriti istinu o nepravdama, koje rađaju dubokim nezadovoljstvom u duši naroda. Lišen mogućnosti da prokaže istinu, možda će takav narod živjeti kadgod sa prividom zadovoljstva, ali će se u danoj situaciji prolomiti ogorčenje i smrtonosnom bujicom zahvatiti nebrojene živote. U toj se revoluciji nepravde osvećuju nepravdama: na životu se krvavo osvećuje nepriznavanje istine. Tko bi primjerice današnjem ratnom stanju tražio najdublje izvore, pronalazio bi ih u činjenici, da je neka zabluda ili čak namjerno iskrivljena istina prevladala razvojem života i tako ga usmjerila putem ratne katastrofe. U tome je mjerilo i za predviđanje budućih događaja. —

Mi ćemo u toj knjizi tražiti *istine o ljudskom životu*: o njegovu smislu ili o značenju, koje on ima sam za sebe, za svoje održanje u vidu one vrijednosti, koja život čini pozitivnim, poželjnim, upravo vrijednim življenja. Ima, osobito danas, takvih pojava u životu, koje dušu istinoljubiva i pravdoljubiva čovjeka ispunjavaju zazorom prema skupnom životu ljudstva i čak pesimističnom skepsom o njegovoj boljoj budućnosti. Današnji, društveno poremećeni život, poučan je u mnogočemu tek negativno: da se vidi, kako je nevaljan. Premda se u jednu ruku danas jače ističe zahtjev za pravdom, i premda je u tome zahtjevu uključeno priznanje *ćudorednom* (etičkom, moralnom) smislu života, praktički je upravo taj ćudoredni smisao ugrožavan u tolikoj mjeri, te se gotovo čini kao da se sav život udaljio od onih istina, na kojima počiva moralno vrijedni život pojedinca i zajednice.

Da te istine uoči, zadaća je *filozofije života* — i ove knjige.

*

Kad bi naslov knjige glasio »teistička« ili čak »kršćanska« Filozofija života, možda bi tko prilazio knjizi skeptički, ili s onom sigurnošću, koja se ne upire o kritičko gledanje na stvarnost, nego odmjeruje istinu prema sklonosti. Neki bi komunist možda unaprijed bio siguran, da je knjiga nastala iz pobude za fabriciranjem protukomunističkog oružja, kako bi se održao kapitalistički buržujski sistem pomoću kršćanskog opiuma. — Kome je stalo do našeg odgovora, naći će ga u knjizi. Ona će, dakako, obuhvatiti također komunističke nazore, koliko uopće komunizam traži neko naučno opravdanje: jer njegov je pravi sukob s kršćanstvom izvan naučnoga područja, kamo ga knjiga ne može slijediti.

Kršćanska je filozofija života postojala davno ispred komunizma, dok je *teistička* filozofija i starija od kršćanstva, pa stoga opravdavanje ove filozofije (u našoj knjizi) nije vezano na borbu s komunizmom. Uostalom, on nije jedini neprijatelj kršćanstva:

ima kod nas i takvih nekomunista, koji drže, da je dolaskom kršćanstva nastao protunarodni i protukulturni utjecaj na povijesni razvoj hrvatskoga naroda. Ali, u tome društvu neznanja i zlonamjernosti nema mjesta filozofiji, kojoj je ova knjiga jedino namijenjena. Ona, u drugu ruku, ne će ni pružati pomoć bilo čemu, što se pojavljuje u ime kršćanstva, a zapravo znači njegovu negaciju: jer, i kršćanstvo je nošeno pojedincima i društvom, te po njima može dobiti oblike, kojima bude izobličeno.

Premda ova knjiga ne će ulaziti u kritičko promatranje konkretnih pojava u današnjem kulturnom svijetu, ona će opravdavati upravo ona osnovna načela, prema kojima kulturna filozofija mora gledati našu današnjicu. U ispravnoj primjeni tih načela bit će osvijetljene mnoge istine, koje se danas (iz bilo kojih razloga) prešućuju, iako je samo po njima moguće razumijevanje života u njegovim najizrazitijim pojavama današnjice. Ako su na pr. zlodjela komunizma kroz dva decenija revoltirala etički-kulturnu svijest kršćanskoga Zapada, ta ista svijest ima dovoljno razloga, da samu sebe danas ispituje, koliko se praktički razlikuje od komunizma i da li su zlodjela nepravde sa tlačenjem slobode samo komunistička osobina. Ako je istina i pravda apsolutni postulat čovještva i time kulturnoga napretka, onda se od njega — a time i od kršćanstva — udaljuje ona životna praksa, u kojoj prevladava neistina i nepravda.

*

Rezultat je našeg filozofiranja o životu taj, da je istinit ili jedino opravdan teistički i kršćanski nazor. To nam služi kriterijem kulturno-vrijednosne orijentacije uopće, napose u vidu povijesnog razvoja i suvremenog života u hrvatskom narodu. Ne bi ispravno shvaćao funkciju kulture, tko bi predmnijevao, da ona u etičkoj uzgojnom dodiru s prirodom narušava bitne njezine osobine; ili tko bi predmnijevao, da su samonikle osobine naroda ugrožene u dodiru

sa kršćanstvom. Uz pretpostavku, da se osniva na istini, kršćanstvo je uvjet kulturnog napredovanja pojedinačnog i društvenog. Uz tu pretpostavku dobiva svoje pravo značenje **tisućutristogodišnja kršćanska kultura hrvatskoga naroda.**

Nakon tisuću i tri stotine godina, što je opstanak hrvatskoga naroda bio vezan uz kršćanstvo, sada je o jubilarnoj godini sa gledišta narodne i kulturne povijesti napose aktuelna problematika, čije se rješavanje nalazi u kršćanskoj filozofiji života. I bez obzira na to, sam život po svojoj zagonetnosti pobuđuje u misaona čovjeka filozofiranje o njemu — i tome je namijenjena ova knjiga.

Vrijednost knjige često puta dobiva ili gubi prema tome, kako je čitalac umije čitati. Ova se knjiga čita polagano i na prekide, da uzmogne trajno poticati na razmatranje i da opetovano upozori na one misli, koje nam razotkrivaju uvid u smisao života. Zato će se knjiga namjerno kojiput iznova dotaći nekih misli, kako bi do izražaja došle i nezavisno od čitavoga gradiva u knjizi. Unutar toga gradiva ima i takvih dijelova (osobito potkraj knjige), koji ne će svakog čitaoca zanimati, ali ne bi ispravno ni moguće bilo, da zanimivost bude uzeta mjerilom naučne potrebe i sustavne cjelovitosti. Knjiga će nastaviti i završiti rasprave u dosadašnjim knjigama »Filozofija i religija« (2 sveska, 1936/37) i »Religija i život« (1938). Odonud su i ovamo ušli neki nazori, prikazani ovdje u novim misaonim spojevima i s nadopunama, koje zajedno s navedenim knjigama daju potpuni nazor o smislu ljudskoga života.

Naš sveobuhvatni pogled na život prodire do najdubljih osnova moralnog uređenja ljudske naravi. Da je upravo u *moralnom životu izvor sreće za pojedinca i narod*, tu istinu hoće ta knjiga opravdati. U njoj je sadržana filozofija života, na kojoj se održao tisućutristogodišnji život hrvatskoga naroda; — pa i ako jest u toj činjenici dokaz vitalnosti filozofije, koja *moralni smisao života*

svodi na religiju i tako upućuje na kršćanstvo, naša će biti zadaća, da pravo na opstanak te filozofije utvrdimo dokazivanjem njezine istinitosti. Najviša je zadaća kulturnoga čovjeka, da svoj život smisleno osniva na istini.

Na Duhove, 1941.

S. Zimmermann

PRVI DIO

Zašto ja živim?

To je pitanje nastalo u meni davno prije nego sam ga potpuno razumio. Kako je nastalo? Zašto ja stavljam taj upitnik na svoj život?

Najprije sam pitao: »Zašto živim«, a sad se pitam: »Zašto postavljam pitanje o životu?« Zašto sam došao do toga, da me život zanima i da se pitam »zašto živim«? Kako je u meni nastao upitnik života? Ovo »zašto« znači ispitivati *postanak pitanja* o životu, znači tražiti izvor ili uzrok da je došlo do pitanja. Ja bih htio znati: šta me je navelo na to, da se pitam? Kako da to pitanje o životu genetički protumačim?

Znam, da se pitam o *životu*, obazirem se na svoj život, osvrćem se pažljivo, reflektiram — i tu izvire pitanje o njemu. Mora da je bilo u mome životu momenata, koji su me ponukali na pitanje »zašto živim«: rastvorit ću knjigu života, da analiziram prošlost, ne bih li naišao na tragove toga pitanja.

Sjećam se: bilo je slučajeva, da je to pitanje nastalo, kad sam *mislio na Boga.* Upravo mislio sam na to: otkuda sam ja, i svi ljudi, i čitav svijet? Zašto egzistiramo? — a ovo »zašto« znači pitanje o *uzroku* naše egzistencije. Odgovorio sam: ovisni smo od Boga; On nas je stvorio. *Zašto* nas je stvorio, tj. u koju *svrhu* ili zbog čega? Dakle to pitanje »zašto ja živim« izvire u razmišljanju o Bogu, koliko je ljudima dao život, i koliko je znao, zašto ga daje. Sad je pitanje sasvim jasno, razumijem ga potpuno i znadem mu postanak. Ako još i ne znam odgovoriti, ali to znam, da se upitnik o životu pojavio *u vezi s Bogom,* izvorom ili početnikom života, koji taj život nije proizveo slijepo, nerazumno, bez ikojeg razloga, bez svrhe: da ne bi znao »zašto« ga je dao, i da nam to ne bi nekako obznanio. —

Ali, sad se opet pitam: zar je to »zašto ja živim«? nastalo u mojoj svijesti samo na osnovu razmišljanja o našem odnošaju prema Bogu? Nije li inače nikada došlo do toga pitanja? Ja mogu odmišljati (apstrahirati) od svoga priznanja, da postoji Bog, pa zar onda nema više nikojeg izvora za pitanje »zašto živim?«

Posegnuti mi je i opet u prošlost života, da vidim, nije li to pitanje negdje bilo udruženo s izvjesnim momentom ili s nečim, što sam doživio? Kada sam se upitao »zašto ja živim?«

Sjećam se: mislio sam na *prolaznost* života, i onda sam se pitao »zašto živim?« Kad to sad zajedno analiziram, jasno mi je, da sam pri tom pitanju mislio na to: ima li *smisla* da živim; *čemu* živim, kad je i onako život prolazan; zar *vrijedi* da živim; ne bi li *bolje* bilo, da uopće ne živim? Bio sam na raskršću: živjeti — ne živjeti; i na tome je raskršću izraslo pitanje »zašto živjeti?« Izniklo je duboko u duši i vraćalo se to pitanje mnogoput u životu, kadgod sam po nečemu uočio ili kad mi je svjestito postalo, da život svršava, da ima granicu, gdje prestaje, — i tu granicu zovemo smrt. Nisam se nikad ustručavao da činjenicu smrti sam sebi iskreno priznam i svakodnevno na nju mislim: ja ću umrijeti — i zašto da to sebi tajim? No kadšto nadođu dani, da se ta istina u duši jačim svijetlom pojavi; pa kad bez sentimentalnosti uviđam, da se primiče čas, u kome je suđeno ostaviti zauvijek i sunčana polja, kuda sam hodao, cvijeće i ptice i pjesme i sve, što bijaše milo i drago, pak da je ugaslih očiju i utihnuta srca poći onamo, kamo ispred nas krenuše mnogi, koje smo poznavali, voljeli i sad ih se tek sjećamo kao bivših ljudi, — kad sve to u izvjesnim časovima osjetim kao zadnji oproštaj sa svijetom, onda se taj život ukazuje kao kratkotrajni nosilac nekih vrijednosti, koje su, kad život ugasne, zauvijek prestale. Tko je podoban da ovu riječ »zauvijek« duboko proživljuje, mora potresene duše da krikne nad tajnovitim udesom života: zašto zauvijek, zar doista zauvijek? Zar je taj naš planet nastao zato, da bude pozornica ljudske bijede, neostvarivih želja i nastojanja, muke i suza, nekoliko svijetlih momenata smijeha i pjesme, što sve postaje kao sjena i užasna, očajna varka? Ako je tako, ima li ikojeg isprazno kao sjena i užasna, očajna varka? Ako je tako, ima li ikojeg smisla da se živi? Ili moramo opet jednoć ustati na novi život, — ili nam ni ovoga nije trebalo! . . .

Kad se ta uzbunjena misao smiruje, ona prelazi u težnju, da pomaknemo zastor s tajne života, ne bismo li ugledali istinu, na kojoj će život dobiti neprolaznu vrijednost. Filozofska misao traži odgovor na pitanje o *smislu* života. —

Reproducirao sam, evo, neke detalje iz života, kako ih pronalazim po asocijaciji pamćenja. Analizirajući i dalje znam, da su me još neka promatranja navela na pitanje »zašto živimo?«. I opet je to pitanje nastalo u značenju: ima li smisla da se živi; zar vrijedi

živjeti uz tolika *zla* u životu? Prolazeći našim ulicama vidim slijepe, kad pružaju ruku za milostinjom; njima je potamnila slika svijeta i ne vide svojih putova u njemu. Susrećem nakaznike bez ruku i nogu. Mislim na ljudske patnje i boli; na gladne i beskućne, kojima život ukrašuju mrvice s tuđega stola i rijetko od neke tople ruke; na djecu bez milovanja, odbačenu na hladnu i noćnu ulicu; na raspukla srca nad izgubljenom ljubavi roditelja — i na bezbroj nesreća; na bezdušne ljude, koji plivaju u raskoši i bogatstvu, da se i ne obaziru na tuđu bijedu i nevolju; na ljudske životinje, koje preko tuđih života prelaze kao da su suvišne stvari na svijetu . . . Na očigled tih zala dolazim na misao *sreće i nesreće*. Ima li smisla živjeti, kome je život nesretan: zašto da živi? A neki kažu, da su sretni: »sad sam hvala Bogu sretan, postigao sam što sam želio; još samo da to imam, bio bih sasvim sretan«. Oni posjeduju neka dobra: potrebna, korisna, ugodna. Ali to je posjedovanje ograničeno kao i život. Kakva je to sreća, koja je kratkotrajna i tako nestalna, promjenljiva? U sreći bi uključen bio i smisao života, a kad nje nema: zašto da živimo? *Smrt i fizička zla znače upravo fizičko ograničenje životne sreće.* —

Ima još jedna znatna činjenica, koja znači *moralno ograničenje*. Evo što hoću reći:

Netko bi mogao sebi život poboljšati prevarom, krađom, ubistvom, ali mu *savjest* kaže, da ne smije to učiniti. Taj imperativni glas savjesti ne poznaje kompromisa, ne ustupa pred nikakvim željama: »naprosto ne smiješ, — to je zlo, ako činiš«. To je, kažemo, *moralni (etički, ćudoredni)* imperativ, kojim svi ljudi razlikuju moralno zlo i dobro. Evo dakle ograničenja! Čovjek ima priliku da postigne, što smatra da mu je dobro (na pr. novac), pa ne smije da to postigne, kakogod hoće. Njegova je volja ograničena bezuvjetnom (kategoričnom) zabranom njegove savjesti. Šta to znači?

Izbor sreće i životnog smisla zavisi od savjesti, ne smije da bude protivan savjesti, ne smije da se oslanja na moralno zlo, mora da se ograniči na moralno dobro. Ta je istina nesumnjiva, ako nesumnjvo postoji fakat apsolutnog imperativa naše savjesti.

Sad se odmah pitam: *je li čovjek sam sebi povolji postavlja smisao života, ili mu je određeno da se drži savjesti? Da li savjest izvire u čovjeku ili je odrugud?* Možda od Boga?

Tako smo nadošli na pitanje o *moralnom smislu života* — i treba da to pitanje svestrano objasnimo.

1. Moralni smisao života

Mi pronalazimo naš život kao gotovu stvarnost. Svak zna, da živi, koliko je sebi toga svijestan unutarnjim ili neposrednim opažanjem (samoopažanjem). Kao što znamo, da živimo, tako znamo i to, da gdješto smatramo kao zlo za život, a gdješto kao dobro. Za dobrim težimo, od zla zaziremo; dobro hoćemo da postignemo, a zla ne ćemo. Hrana je dobro, bez koga ne bismo egzistirali; za njom težimo po prirodnom nagonu. Sve, što nam služi za životnu (vitalnu, biološku) egzistenciju, zovemo *vitalna* ili *egzistencijalna dobra*. To su dobra *životinjskog (animalnog) nagnuća*. Za održanje našeg života je vrijedno da imađemo takva dobra; po njima se postizava ili ostvaruje životna vrijednost.

Je li sva vrijednost našeg života u vitalnim dobrima?

Ljudi oduvijek ostvaruju *kulturna* dobra: biblioteke, galerije slika i drugih umjetnina svjedoče, da je ljudski život pristupan i drugim vrijednostima, ne samo vitalnima. Znanosti, umjetnosti, pravna i druga društvena uređenja — sve su to kulturne vrijednosti, bez kojih bi ljudi mogli egzistirati, ali koje naš život usavršuju, čine ga naprednijim. Čovječanstvo je u kulturnom pogledu napredovalo od primitivnog doba, kad su prometna sredstva, upotreba vatre i druga dobra bila na niskom stepenu prema današnjim znanstvenim, tehničkim, ekonomskim, socijalnim, umjetničkim iznašašćima i sposobnostima. Čovjek je tako stvarao svoju kulturnu historiju, čega kod životinja ne nalazimo.

Još je u čovječanstvu jedna činjenica od osobite važnosti: ljudi su oduvijek razlikovali *moralno* dobro i zlo. Ova se razlika tiče ljudskih čina: jedni su dobri, drugi zli, jedne treba da činimo, druge ne smijemo. Nikada nije ljudski rod smatrao, da je sasvim svejedno (indiferentno) što god se čini: uvijek je bila razlika između čovjeka, koji pošteno živi, i onoga koji je zločinac. Obilježje moralne svijesti ili razlikovanja ljudskih čina u zle i dobre bilo je oduvijek to, da se zlo ne smije činiti: *imperativ obvezuje ljudsku volju*, postavlja joj granice, do kojih smije i mora da radi, a preko kojih ne smije. To znači, moralno dobrim činima naše volje ostvaruje se moralna vrijednost čovjeka. Ta vrijednost pripada čovjeku koliko se pita, da li nešto smije učiniti ili ne smije, tj. koliko je razumnovoljne ili osobne naravi. Moralna je vrijednost *osobna* (personalna). Mi kažemo za nekoga da je moralno vrijedna osoba, kad su u njemu

ostvarene (»utjelovljene«) moralne vrijednosti: pravdoljublje, čovjekoljublje, istinoljubivost itd.

Moralne vrijednosti mogu doći u sukob s drugim vrijednostima, koliko bi čovjek htio da ostvari neko dobro ili da učini nešto proti moralnom imperativu, na pr. kad netko ljubi jedno nagonsko dobro protivno imperativu razuma. Tako se može često u životu desiti, da je čovjek stavljen pred alternativu: hoće li učiniti prema moralnom mjerilu (normi), ili će raditi protivno. Da li će se čovjek trajno odlučivati za moralne vrijednosti ili ne, to zavisi od toga, da li u moralnim vrijednostima shvaća (»vidi«) nešto najvrednije; da li smatra, da »postati moralno dobar ili valjan čovjek« znači najviše dobro života. Ako da, onda čovjek u moralno vrijednom životu gleda smisao svoga života; u protivnom slučaju nalazi ga u drugom kojem dobru. Tako se dolazi do pitanja: u čemu je životni smisao?

Do toga, dakle, pitanja dolazimo na osnovu činjenice, da je naš život stavljen pred različite vrijednosti, koje možemo da ostvarujemo (oživotvorujemo, voljom svojom uzbiljujemo), a pri tom hoćemo znati: za koju od ovih vrijednosti jest vrijedno da živimo? Ima li, napose, smisla da živimo bez ikojeg obzira na moralne vrijednosti? *Ako je istina, da čovjek mora da bude nosilac i ostvaritelj moralnih vrijednosti, onda je također istina, da bez njih naš život nema smisla.* Mora li to uistinu?

Na to pitanje treba da odgovorimo, kad postavljamo pitanje o smislu života.

2. Neko dobro daje životu smisao

Max Scheler kaže, da svaki čovjek »obožava« nešto: dijete svoju lutku, netko novac, netko čast i slavu, nekome je država najveća svetinja, a nekome njegov narod, nekome znanost ili umjetnost itd. Svatko ima u životu neko najviše dobro, bez koga ne će da živi. S tim je dobrom u odnošaju ili saobraćaju, kao da mu govori: »Bez tebe, u koga vjerujem, ne mogu i ne ću da budem. Nas oboje — ja i ti, dobro — stojimo i padamo.« U takvom dobru traži čovjek svoju sreću ili blaženstvo (potpuno zadovoljstvo), i u tome nalazi svu vrijednost života ili njegov smisao.

Sve, što je čovjeku za život korisno i potrebno (hrana, odijelo), zovemo *korisno* dobro. Što mu pruža ugodu ili nasladu (neko jelo, piće, zabava, umjetnički užitak), zovemo *ugodno* dobro. Napokon

kažemo, da je *čestito* ili *pošteno* dobro, kad je netko pravedan, kad drugome u nevolji pomogne itd. Ovo posljednje zovemo također ćudoredno dobro; a ono obuhvaća sva djela, što ih činimo po našoj savjesti, koja nas obvezuje, da dobro moramo činiti, a zlo ne smijemo.

Mi sebi želimo, što nam je korisno i ugodno; takva su nam dobra poželjna; mi za njima težimo i hoćemo da ih imamo. Tko je bolestan i želi imati zdravlje, upotrijebit će lijek, da ovo dobro (zdravlje) postigne. Lijek je također jedno dobro, koje bolesnik hoće kao sredstvo, kojim će postići ono, za čim teži ili zbog čega uzima lijek. Ono, zbog čega čovjek nešto radi ili učini, zovemo *svrha* (zdravlje je svrha, a lijek sredstvo). Ako hoćemo svrhu, moramo htjeti i sredstva; đak hoće završiti uspješno svoje škole i zato mora učiti. On to mora ili treba *uvjetno,* tj. ako hoće svrhu. A pošten ili moralno dobar mora da bude *bezuvjetno* ili bez obzira na koje drugo dobro. Čovjeku je dužnost da poštiva tuđu svojinu i da je ne ukrade, bez obzira na to, da li mu je to poštivanje korisno ili ugodno; čak bi mu tuđa svojina bila korisna i ugodna, ali on po savjesti bezuvjetno ne smije učiniti krađu. Ona je moralno ili bezuvjetno zabranjeno zlo, a takvo zlo ne smijemo učiniti, i kad bi nam pribavilo neko korisno i ugodno dobro.

Kad netko sebi najviše želi jednu vrst dobara — na pr. različne naslade, koje mu tjelesno ugađaju —, kažemo, da za takva dobra imade najviše smisla i za njih se najviše zanima. Ako sebi postavi kao životni cilj ili zadatak da traži i postizava takva dobra, kažemo, da mu ona daju životni smisao: on nalazi vrijednost ili smisao života u tome, da izvjesna dobra odabere sebi kao svrhu, koju nstoji postizavati ili oživotvoriti.

Kako su svi ljudi bezuvjetno obvezani (moralno obligirani), da zlo ne čine i da dobro čine, jasno je, da nitko ne smije odabrati takav smisao života, koji mu savjest brani ili koji je moralno zlo. Pijančevati, razbludno živjeti, krađom se obogaćivati... sve je to moralno zlo, i zato ne smije nitko u tome gledati svoj životni cilj ili smisao života. Nitko ne smije da bude moralno zao (nemoralan) za volju bilo kojeg dobra. *Kojigod bio smisao života, on ne smije da bude u sukobu ili opreci s moralnom dobrotom. To znači, da je savjest mjerodavna u postavljanju životnog cilja ili smisla.* Ja sebi ne smijem odabrati nikoje dobro kao svrhu, kada mi to savjest brani; moram najprije pitati svoju savjest: ona mi je mjerilo u

prosuđivanju ili ocjenjivanju vrijednosti pojedinih dobara, i od nje zivisi, da li ću se odlučiti na polučivanje nekog dobra. To zavisi od nje baš zato, što savjest treba da bezuvjetno slušamo ili da joj se bezuvjetno svojom voljom (htijenjem, odlukom) pokoravamo.

3. Pravi smisao života

Razabrali smo, da ima različitih dobara. Svi se ljudi ne slažu u tome, za koje dobro vrijedi živjeti: jedni nalaze smisao života u ovom, drugi u nekom drugom dobru.

U čemu je pravi smisao života? Od kojeg dobra to zavisi? Kada će nam oživotvorba jednog dobra donesti pravu sreću?

Kad kažemo pravi ili istiniti smisao života, to znači, da bi neki mogao biti krivi ili neistiniti. A to pretpostavlja, da postoji neko *mjerilo* ili ravnalo (kriterij, znak, ključ), po kome smo kadri prosuditi, koji je pravi, a koji krivi smisao. Mi smo takvo mjerilo već pronašli: naša savjest (moralni zakon u nama). Tko bi smatrao, da je životni smisao u korisnim i ugodnim dobrima, koliko se protive savjesti, taj životu daje krivi smisao; jer pravi smisao života mora da bude primjeren savjesti ili skladan s moralnim zakonom.

Time smo spoznali znatnu istinu za život: *pravi je smisao ili vrijednost života samo na putu moralne dobrote, a putem zloće ide se u krivi smisao.* Na čemu se ta istina osniva ili gdje nam je dokaz, da je uistinu tako? — Dokazom je činjenica, da postoji moralni zakon ili bezuvjetno obvezatna razlika između dobrih i zlih čina. Kako je ta razlika za nas *bezuvjetno obvezatna,* tj. kako se moramo po njoj ravnati u voljnim činima (htijenja, odlučivanja), jasno otuda slijedi, da ne smijemo odabrati takovu životnu svrhu, zbog koje bismo učinili nešto zlo ili po savjesti zabranjeno. Savjest nam je putokaz (mjerilo) u odabiranju životne svrhe.

Tko bi mogao oboriti ovu istinu? Ili, tko bi mogao protivno dokazati?

Samo onaj, tko bi kadar bio dokazati jedno od obojega: ili (1) da naš život nema nikojeg smisla, ili (2) da ne postoji moralni zakon.

4. Prigovori moralnom smislu života

(K 1) Kad bi netko tvrdio, da život nema smisla, ne bi ipak istinito mogao tvrditi, da ljudi zaista ne traže u nečemu životni smisao. Mi sad ništa drugo ne pretpostavljamo nego činjenicu, da ljudi zaista imadu želju za nekim dobrom, u kome nalaze puno svoje zadovoljstvo. Da li je u tome dobru pravi smisao života ili nikakav, to još nije u pitanju, kad govorimo o općenitoj činjenici: ljudi žele postići neko najveće dobro — i u tome nalaze životni smisao. Istom onda, kad bi netko razna dobra promatrao, ispitivao ili istraživao njihovu vrijednost, pa kad bi napokon zaključio, da u nikojem od njih nema pravog smisla, mogao bi reći: »pravi je smisao taj, da poričemo životni smisao svih dobara«. Ali i takav čovjek (nihilist, pesimist) već pretpostavlja, da ljudi zaista teže za raznim dobrima; a osim toga, njegova je tvrdnja istinita samo koliko je može dokazati, tj. o tome moramo raspravljati prije nego ćemo ustanoviti, da li uistinu život nema nikojeg smisla. Kasnije ćemo o tome raspravljati, a sada se zaustavljamo samo na toj *činjenici, da ljudi doista traže i u nečemu nalaze životni smisao.*

(K 2) Da postoji pravi životni smisao, dokazivali smo na osnovu pretpostavljene *činjenice, da u našoj svijesti postoji bezuvjetna zapovijed (kategorički imperativ) ili savjest.* Je li ova pretpostavka istinita, tj. je li zaista činjenica, da postoji bezuvjetno obvezatna razlika dobrih i zlih čina? Ako ne postoji, nemamo mjerila za pravi smisao života.

Neki tvrde, da takva razlika ne postoji; oni poriču opstanak moralnog zakona: nema razlike između dobrih i zlih čina. Tko tako tvrdi (moralni nihilist, na pr. Nietzsche), priznaje, da ljudi znadu za moralnu razliku i da po njoj živu, ali tvrdi, da to *nema objektivnog temelja* (stvarnog razloga): tako doduše jest, ali ne bi trebalo da bude; upravo trebalo bi da bude tako, da ljudi živu bez moralnog razlikovanja svojih čina u dobre i zle.

Kad bi ovaj nazor bio istinit tj. kad uistinu ne bi postojala moralna razlika, *bezuvjetno i sama po sebi* (objektivno, apsolutno), nego bi ona postojala po običaju, odgoju, nepotrebnom uvjerenju, onda doista ne bi mogla poslužiti kao mjerilo, koga se moraju svi ljudi držati u prosuđivanju životnog smisla. Zašto da mora biti mjerilom, ako ne mora ni postojati?!

Pitanje je dakle, da li *mora ili ne mora* da postoji moralna svijest (savjest). Ako mora, pitanje je: *na osnovu čega* mora, ili na čemu se to osniva?

Moguća su dva odgovora: ili postoji moralni zakon zavisno samo od čovjeka, ili je on zavisan od Boga. Prvi nazor zastupa moralni *autonomizam* (Kant), koji uči, da je čovjek sam po sebi zakonodavan (autonoman); drugi nazor zastupa *teizam* (priznanje Boga). Koji je od oba nazora istinit?

Mi ćemo podalje dokazati, da je istinit teistički nazor. To jest, dokazat ćemo, da postoji Bog (theós), moralni zakonodavac. Kada dokažemo, da je *Bog postavio ljudima moralni zakon,* bit će osigurana istina, da smo na temelju toga bezuvjetno obvezani živjeti po moralnom zakonu.

Životni smisao i religija

Koliko je naš moralni život povezan s Bogom, u snošaju zavisnosti od Boga, i koliko ga svijesno upravljamo k Bogu ili koliko *moralnim životom priznajemo zavisnost od Boga,* kažemo da imademo *religiju.*

Činjenica je, da su ljudi oduvijek priznavali Boga i prema tome priznanju (»vjeri«) živjeli, tj. bili su religiozni. Neki opet ne priznaju Boga nikako, tj. kažu, da nema Boga (teoretski ateisti), ili samo živu kao da nema Boga (praktički ateisti). Religiozni ljudi priznaju, da je Bog najveće dobro, pa zato misle, da je *pravi smisao života jedino u saobraćaju ili životnom ujedinjenju s Bogom.* Je li to mišljenje opravdano, istinito? Ako dokažemo, da jest, to znači, da po religiji dolazimo na pravi smisao života.

Da je uistinu tako, to ćemo podalje *dokazivati,* a time hoćemo naglasiti, da ćemo naš teistički (religijski) nazor o životu misaonim (logičkim, racionalnim) putem utvrđivati ili obrazlagati, tj. kritički ga opravdati nasuprot drugih nazora u filozofiji religije. Ovo naime raspravljanje pripada filozofiji ili traženju istine o svijetu kao cjelini i napose o ljudskom životu po njegovu smislu ili vrijednosti (svrhovitosti). Tek onda, kad umovanjem ili zaključivanjem dođemo do spoznaje, da *uistinu postoji Bog, otud ćemo izvesti ili zaključiti, da postoji religija kao životna potreba, koliko od nje zavisi smisao našega života.*

1. Prigovori religijskom smislu života

Mogao bi netko reći da priznaje Boga, vjeruje, da uistinu postoji Bog, ali *ne uviđa potrebu religije ili praktičnog priznavanja (štovanja).* — To je mišljenje krivo; priznanje Boga nužno iziskuje ili nameće potrebu religije. Bog je naime moralni zakonodavac, a čim spoznamo, da je to istina, nužno iz nje slijedi, da moramo živjeti po moralnom zakonu. Priznanje Boga moralnim zakonodavcem nameće dakle potrebu, da moralno dobrim životom i praktički Boga priznajemo, tj. da budemo religiozni. Upravo po mo-

ralnoj praksi (životu), kad imademo na umu ili u vidu Boga-Zakonodavca, bivamo religiozni. Prema tome religija znači, da se čovjek moralno dobrim (valjanim) životom povezuje s Bogom, slaže se ili podudara s voljom Božjom — i u tome nalazi smisao života.

Stoga ne može nitko opravdano reći, da je religija *u sukobu sa životom,* ili da se ona *protivi životnom napretku.* Danas se nerijetko čuje, da je religija neprijateljica života i napretka. Ali nije tako. Zašto?

Sa životom bi u sukobu bila samo onda, kad bi s njime bila u sukobu moralna dobrota, koju iziskuje religija (naša osobna ili razumno-voljna ovisnost od Boga). Pravi je neprijatelj životu moralno zlo (krađe, pljačke, prevare, razbludni život itd. . . .), a religija se protivi moralnom zlu: dakle se ne protivi životu.

Niti se protivi napretku života: baš zato, što pravi napredak sastoji u dobrom životu. Religiozni čovjek nije nepravedan, jer vjerujući u Boga i živući pošteno (po moralnom zakonu) doprinosi napretku čovječanstva: poboljšanju života, usavršenju čovjeka. Po religiji gleda čovjek u svim ljudima Božje stvorove, pa u tako usavršenoj čovječnosti (humanitetu) vidi idealni zadatak za svoje djelovanje. Tek po religiji postaje naš život čovječanski napredan ili kulturan.

G o e t h e je rekao: »Tko posjeduje znanost i umjetnost, ima religiju; tko njih ne posjeduje, neka ima religiju.« Smisao je ove izjave posve jasan: za vrijedni uzgoj života (= kulturu) jest religija potrebna, — ali *samo za one ljude,* koji još ne posjeduju drugih kulturnih dobara, napose znanost i umjetnost, a koji ih posjeduju, već su po njima samima i religiozni. To je, međutim, neistina, i to iz više razloga.

Ponajprije, iz kulturne je historije poznata činjenica, da su najveći naučenjaci i umjetnici bili religiozni — i to ne samo po tome, što su se bavili znanošću i umjetnošću, nego zato, što su Boga poštivali, Njemu se molili, u dubokoj se smjernosti Njemu klanjali. Kad bi istina bila, da im je znanost i umjetnost nadomjestila religiju, ne bi oni još osim njih bili tako religiozni. Nadalje, da li tko posjedovao znanost i umjenost ili ne posjedovao, treba da ima moralnu dobrotu, a nje nema bez religije (kako ćemo dokazati). Napokon, religija je sasvim nešto drugo nego znanost i

umjetnost: religije nema bez Boga, jer ona i nije drugo nego poštivanje Boga, a znanost i umjetnost same po sebi ne znače priznavanje i poštivanje Boga.

2. Ima li objektivnih (apsolutnih) vrijednosti?

Naš život dobiva, rekosmo, smisao po vrijednostima; bez njih gubi smisao, postaje besmislen, bezvrijedan. Da mu život ima smisla, mora čovjek — kao nosilac (subjekt) života — da posjeduje neke vrijednosti ili da doživljuje što za njega vrijedi. Mi koješta vrednujemo ili shvaćamo (prosuđujemo, ocjenjujemo) kao vrijedno, na pr. o raznim stvarima, koje nam služe za prehranu, kažemo, da imadu za nas vrijednost; voda, zrak, odijelo, stan ... sve je to dobro imati, sve su to dobra, koja nam vrijede za životno uzdržavanje. Na osnovu vrednovanja sposobni smo da hoćemo i da nastojimo postići ovo ili ono dobro; u njemu je razlog našega htijenja: »dobro« je ono, zbog čega hoćemo da ga imamo, tj. ono je svrha ili cilj htijenja. Po krivom vrednovanju može čovjek da hoće nešto takvo, što za njega znači zlo. »Za nešto kažemo da je dobro, kad je ispravna ljubav, koja se na to odnosi. Ono, što treba ljubiti pravom ljubavlju, što je vrijedno ljubavi, jest dobro u najširem značenju riječi« (Fr. Brentano).

Netko ljubi izvjesno znanje, pa će nastojati da toga znanja što više stekne. Drugi ljubi izvjesnu umjetnost, pa opet na razne načine nastoji postići umjetničko doživljavanje. Ljudi imadu i etičku svijest, kojom vrednuju svoje voljne čine u dobre i zle. Religijska svijest obilježuje nešto kao božansko, sveto. Kao što ljudi de facto mnogošta smatraju istinom, premda ne znaju istine opravdati, tj. ne znaju reći, zašto mora neki sud biti istinit, tako de facto etički vrednuju: smatraju, da je čovjek u svojim činima pravedan ili nepravedan, pošten ili nepošten, umjeren ili neumjeren ..., a pitanje je, *da li neke čine upravo moramo smatrati vrijednima* (dobrima), a druge nevrijednima. Ako moramo, to onda znači, da su etičke vrijednosti objektivne ili apsolutne, tj. ne samo da bivaju individualno priznavane, nego *važe nužno, nezavisno od individualnog priznavanja.*

To je, već smo napomenuli, poricao Nietzsche. Njegove su riječi (u »Zaratustri«): »Po obretnicima novih vrednota pokreće se svijet«, a tima riječima hoće Nietzsche da zabaci »stare« vrednote i da načelno proglasi relativizam (subjektivizam), koji znači negaciju nadindividualnih ili apsolutnih vrijednosti.

Ali, kad relativist tvrdi, da je svaka vrijednost relativna, ili da važi samo s obzirom na naše — upravo čovječje (antropološko) — vrednovanje, on to tvrdi s uvjerenjem, da *spoznaje jednu istinu.* Hoće, da i drugi budu o toj istini uvjereni. Priznaje i pretpostavlja, da je bolje biti u posjedu istine nego u zabludi. Priznaje dakle, da spoznaja istine nije samovoljna, ili da nije na individualnom vrednovanju osnovana, nego da je normirana ili da je »metnuta pred nas«, tj. da je predmetna, *objektivna.* Kad to u jednu ruku priznaje, a u drugu kaže, da ne priznaje objektivne ili nadindividualne vrijednosti, relativist sebi protuslovi. — To je slično kao kad apsolutni skeptik tvrdi, da nema istine: čim tako tvrdi, eo ipso priznaje, da je njegova tvrdnja istinita, a time je već u protuslovlju. Vrijednosni (aksiološki) skeptik ili relativist tvrdi, da nema vrijednosti, koja bi nezavisno važila od pojedinačnih ljudi, a s ovom tvrdnjom priznaje istinu kao nezavisnu vrijednost, i utoliko je u protuslovlju.

Takav relativist mora također neke *moralne* vrijednosti priznati kao objektivne. Jer kad bi mu netko rekao, da njegov nazor ne uzima ozbiljno, budući da jamačno ni sam relativist ne govori iz uvjerenja, taj se relativist očito ne bi zadovoljio da bude smatran neozbiljnim i neistinoljubivim. Naprotiv, on traži od drugih ljudi, da pretpostavljaju njegovo pošteno nastojanje da spozna i zastupa istinu, — a time već pretpostavlja i priznaje, da treba biti istinoljubiv, i da se ne smije bez dovoljna razloga omalovažiti ili u sumnju dovoditi tuđa dobronamjernost. To su pak moralne vrijednosti, koje prema tome nisu prepuštene samovoljnom vrednovanju.

Kao što ljudi općenito znaju, da ima razlika između istine i neistine, i da istina ne postoji zavisno od naše mile volje, tako znaju, da postoji moralno dobro i zlo, tj. da smo na nešto bezuvjetno obvezani ili da moramo činiti dobro odn. ne smijemo zlo činiti. Kao što je naša spoznajna (logička, noetička) svijest zavisna od objektivne istine ili od onoga, što za mišljenje važi općenito i nužno, tako i ćudoredna svijest priznaje, da za volju postoje neke dužnosti, koje važe kategorički ili bezuvjetno. Zašto? — to je pitanje, na koje ćemo kasnije odgovoriti. Zasad konstatiramo (proti relativizmu) općenitu činjenicu, da ljudi nisu relativisti, nego da

priznaju objektivne vrijednosti. Ta činjenica postaje, dakako, problem, ukoliko hoćemo da ju opravdamo ili da spoznamo, na čemu se osnivaju objektivne vrijednosti. Naš je naučni zadatak da odgovorimo na pitanje, *zašto* postoje objektivne vrijednosti. Drukčije ćemo, dakako, postupati, kad raspravljamo o objektivnoj istini ili o pitanju »na čemu se osniva objektivna vrijednost spoznaje«, a drukčije, kad je u pitanju apsolutna obveza ili objektivna moralnost ljudskih čina. Ovdje ćemo se ograničiti na istraživanje moralnih vrijednosti. Kad, uostalom, i ne bi ljudi de facto bili uvjereni, da je moralni imperativ (»ne smiješ«) apsolutan, mi ćemo bez obzira na to uvjerenje dokazati, da taj imperativ važi apsolutno *zato, jer je čovjek zavisan od zakonodavne volje Božje.* U tome religijskom odnošaju bit će osnovana moralna vrijednost kao apsolutna. Upravo time, što ćemo *moralne vrijednosti izvesti iz religije,* dobit ćemo svoje rješenje problema o smislu života.

3. U duhovnom smislu života religijska je vrijednost najviša

Neki (biološki, naturalistički) etičari zastupaju mišljenje, da smisao života sastoji u stjecanju onih dobara, od kojih zavisi *život* kao takav, gdjegod ga u svijetu pronalazimo, bio to život biljni ili životinjski (osjetilni, animalni). Tima dobrima pripadaju na pr. zdravlje, životna snaga, otpornost itd. Drugi (hedonisti) drže, da je sav životni smisao u stjecanju dobara, od kojih zavisi *osjetilno* ugodni život, tj. život radosti, užitka i slasti.

Ovi i slični etičari zastupaju *naturalistički* nazor o smislu života. Pri tom dolazi u obzir samo naša osjetilna narav (natura). Psihologija nas uči, da osim osjetilne postoji u nama i duhovna (spiritualna) narav; ali zasad se ne ćemo obazirati na psihičku strukturu čovjeka, nego ćemo uočiti činjenicu, da postoje *duhovne ili neosjetilne* vrijednosti: logičke, estetske, etičke i religijske.

Nezavisno od svojih osjetilnih sposobnosti čovjek je kadar da teži za *istinom,* traži istinu, želi da je postigne i da ne ostane u zabludi ili u neznanju. Zlo je kad netko nema ni potrebe da traži istinu, kad živi u neznanju i zabludi, a dobro (vrijedno) je kad istinu traži i nalazi. *Estetske* i *etičke* vrijednosti u mnogočemu se razlikuju, ali obje su neosjetilne ili nezavisne od osjetilnog doživljavanja. Nosilac etičkih vrijednosti je čovjek kao osobno ili razumski voljno biće, jer samo za ljudsku volju možemo reći da je ćudoredno dobra (ili zla), tj. da je kadra poslušati moralni imperativ ili odazvati se »glasu« savjesti. Etičke su vrijednosti dakle osobne (personalne). One pripadaju zbiljskom (realnom) subjektu, kakav jest, a ne kako se prikazuje. Važe općenito (univerzalno) za sve ljude, i to važe za čitav život, tj. one traže beziznimno priznanje.

Neki (na pr. W i n d e l b a n d) drže, da ove tri duhovne vrijednosti postaju *religiozne,* ukoliko ih »idealiziramo« u neograničenoj savršenosti, kao da ona zbiljski postoji (kao »božanstvo«). Ovi dakle ne priznaju, da religijske vrijednosti zasebno postoje, nego drže, da one sastoje samo u spajanju logičkih, estetskih i etičkih vrijednosti. — Ali nije tako. Budući da *postoji Bog kao moralni Zakonodavac* (a to ćemo podalje dokazati), tj. budući da je *Bog odredio ljudima moralni smisao života,* zato čovjek u izvršivanju moralnog zakona ili u oživotvorbi moralnih vrijednosti postaje religiozan tek, ukoliko *priznaje Boga.* Bez toga priznanja, po samoj moralnoj dobroti, čovjek još nema nikoje vrijednosti u religijskom pogledu. Tek upravljanjem (usmjerivanjem, odnošenjem) moralnog života prema Bogu dobiva čovjek moralnu vrijednost. Napose postaju religijski vrijedni oni čini, kojima čovjek izrazuje *štovanje Boga* (kad se Bogu zahvaljuje, kad prosi životna dobra, itd.).

Na osnovu etičkog vrednovanja moramo odbaciti sva ona dobra, koja su u suprotnosti s moralnom dobrotom; to »moranje« i jest zapravo smisao moralnog imperativa. Dobro je za nas tek ono, na što se odnosi prava ljubav (kako je rekao Brentano). A kad u ovom dobru nalazimo vezu s Bogom, koji znači najviše dobro, postajemo na osnovu te veze religiozni. Religijska je vrijednost prema tome *najviša* s obzirom na druge vrijednosti. Među vrijednostima naime postoji hijerarhička struktura ili stepenovanje po dignitetu, koliko su jedne »iznad« drugih ili koliko su za životnu našu vrijednost važnije. Biološka i animalna dobra dolaze u obzir samo po našoj osjetilnoj naravi, a jer su etičke vrijednosti apsolutne (bezuvjetne) — i to za sve ljude i za čitav život —, zato su one iznad osjetilne naravi, tj. mi moramo etičkim vrijednostima priznati prednost, kad smo stavljeni pred alternativno vrednovanje između etičkih i osjetilnih dobara. A kad moralno dobar život uvažujemo kao najvišu vrijednost ne samo zato, što je apsolutna

(nadindividualna), i što je općenita, i što ima za posljedicu najdublje duševno zadovoljstvo i tome slično, nego upravo zato, što ta vrijednost *potječe od Boga* kao svog izvora, onda se time moralna vrijednost pretvara u religijsku i kao takva biva najviša. Jer Bog je po našem religijskom iskustvu Onaj, koga najviše ljubimo i koga se najviše bojimo, — po riječima sv. Augustina: »et exardesco et inhorresco«, ili kako za »religiozno« kaže R. Otto: »mysterium tremendum et fascinosum«.

Ali na samo se iskustvo ne možemo pozivati, ako hoćemo da uvidimo: *na osnovu čega smo sigurni, da je religijska vrijednost uistinu najviša?* O tome smo dakako opravdano sigurni, kad znamo, da *uistinu postoji Bog:* a možemo li tu istinu opravdati samo po našem iskustvu? Zar je naše znanje o eksistenciji Božjoj — kako neki (Kant, Bergson...) na razne načine misle — samo etički postulat ili samo mistično doživljavanje? Kad bi tako bilo, niti bi (1) religija bila apsolutno mjerodavna za određivanje životnog smisla, niti bi (2) moralni smisao imao dovoljnog opravdanja. Prvo zato, jer apsolutnu vrijednost religije ne mora priznati nitko tako dugo, dok nije na to priznanje logički prisiljen, tj. dok mu se ne *dokaže.* Drugo zato, jer se moralni imperativ ne temelji u čovjeku, nego u Bogu, a da je uistinu tako, to treba opet *dokazati* (kao što ćemo učiniti). Protivnici logike (metalogičari, iracionalisti) u pitanju religije nisu kadri opravdati njezinu objektivnu i najvišu vrijednost. Njihov nazor o smislu života može da bude donekle teistički, oni mogu da i priznaju najviši smisao na osnovu religije, ali čim zabacuju dokazivanje, to znači, da priznaju Boga kao etičku potrebu, kao osjećaj i uopće kao subjektivno (imanentno) doživljenu stvarnost, a religiju priznaju samo kao takav doživljaj bez *sigurno spoznate istine, da je naš život i svijet zbiljski zavisan od Boga.* Dok te istine ne dokažemo, mi nikome ne namećemo naš nazor o religijskom smislu života. Tražimo od svakoga samo to, da zajedno s nama traži tu istinu; — a tko je nađe, logički će biti prisiljen priznati, da se *pravi životni smisao osniva na religiji.*

Zadatak i potreba filozofije života

Čovjek i njegov život bijaše oduvijek u središtu filozofskog zanimanja. Filozofija o čovjeku ili filozofijska antropologija (kako sam napomenuo u »Hrvatskoj Enciklopediji« sv. I. str. 497.) promatra — po Schelerovim riječima — položaj čovjeka u kozmosu. Čovjek je, kaže Feuerbach, predmet filozofiranja. Dakako, filozofski je stav vezan uz izvjesno gledište ili promatralačko stajalište, tj. uz kompleks pitanja, na koja se traže odgovori i u njima sadržani nazori o životu.

1. Psihološko stajalište

I psiholog razmišlja o životu — jer svako izučavanje znači razmišljanje, kojim tražimo valjane ili kritičke odgovore na izvjesna pitanja o nekoj stvari —, ali filozofijski razmišljati o životu nije posve isto, što psihološki ga izučavati. Psiholog objašnjava život u pojedinostima i cjelovitosti, tumači mu postanak i razvoj. Nije svaki čovjek psiholog već samim tim, što živi, što imade svijesne ili duševne (psihičke) događaje — sve, što iz dana u dan, od rođenja do smrti doživljuje. Svaki doduše znade za svoje doživljaje, oni su mu svjestiti, kao da ih u sebi gleda, ali psiholog postaje tek onda, kad o njima razmišlja, i to sa gledišta navedenog ispitivanja o njihovim različnostima, uzročnim vezama — o nečemu, što nije svakome poznato, već samim time, što je sebi svijestan svojih doživljaja.

Filozofirati pak o životu znači razmišljati, tražiti odgovore ili sigurne i istinite spoznaje drukčije, sa drugog stajališta, nego kad život psihološki motrimo. Točnije rečeno, drukčije negoli kad ga iskustveno psihološki izučavamo ili kad ga upoznajemo na osnovu doživljajnog promatranja (usebnog iskustva); jer mi o životu možemo također filozofirati u svojstvu psihologa, koliko naime istražujemo prvotni i samom doživljajnom promatranju nepristupni izvor svijesnog života. Zar mi ne prolazimo svakodnevno kraj mnogih kuća, a pri tom i ne mislimo, otkuda su, tko ih je izgradio i kako? A *otkuda* je naš život, koji je njegov proizvodni

(tvorni) uzrok? Ima li ljudski život svoga »graditelja«. Ni graditelj kuće nije dao prvobitnu eksistenciju građevnom materijalu, nego je on gotov pronađen, — a zar su roditelji jedini uzrok pojedinih života? Dalje: čemu ta kuća služi, radi čega je učinjena, što je vlasnik namjeravao njezinom izgradnjom, koja je njezina svrha? A *zašto* ili zbog čega mi živimo, koja je svrha našem životu? Da li s obzirom na bivstvovanje čovjeka postoji bivstvođavac, koji ujedno znade, zašto je ljudima dao živote, tj. koji je njihov svrhodavac — i koga zovemo *Bog*?

2. Teistička filozofija života

Tko je filozofskim razmišljanjem došao do priznanja, da postoji Bog kao naš izvor i svrha, ima *teistički* nazor o životu. Prema ovom je nazoru ljudski život svršno (finalno, teleološki) uređen tako, da je *svrha života* određena s obzirom na vrsnu (specifičnu) određenost čovjeka. Zbog svoje *razumne* naravi — kojom se čovjek vrsno razlikuje od životinje, tj. po kojoj nije samo osjetilno ili životinjsko biće — čovjeku je najviša ili zadnja životna svrha ostvariva tako, da on u svakome svome svršnom pothvatu ili u svemu, štogod radi s nekim ciljem, slijedi upute razuma. Između svrhe, koju ima čovjek po svojoj razumnoj naravi — od Boga stvorenoj — i onih čina, kojima će svrhu oživotvoriti, postoji nužna veza. To je temeljni princip teističkog nazora o životu.

Čovjek je sa životom primio zadatak, da postigne svrhu, koja razumnoj naravi odgovara, i to na taj način postigne, da štogod hoće ili ne će — u svakom voljnom stavu spram nekog cilja ili namjeravane svrhe —, ne bude nikad mjerodavno neko dobro suprot razuma. Takva su dobra nespojiva s naravno (prirodno) određenom svrhom čovjeka, ukoliko je razumni stvor, tj. ta je svrha izigrana takvim činima ili djelima, kojima se čovjek odlučuje na proturazumni cilj. Stoga su takvi čini sami po sebi ili s obzirom na razumnu narav u vidu njezine svrhe *zločesti,* nevaljani, zazora vrijedni, nepoželjni i kao takovi nužno (apsolutno, bezuvjetno, kategorički) zabranjeni; nasuprot su *dobri* čini, koji su zapovjeđeni u vidu životne svrhe. Prema ovoj različnosti bivaju čini ćudoredni ili *moralni* (etički).

3. Sustav teizma

Teistička filozofija života sustavno izgrađuje etički nazor o životu na osnovu svrhe, koju je Bog odredio čovjeku po njegovoj razumnoj naravi. To biva dvojakim putem: (1) tako, da najprije u *teodiceji* dokaže *opstojanje* Svrhodavca i na osnovu dokazane razumski-naravne svrhe života logički izvede opstanak naravnog moralnog zakona, koji obvezatno upućuje na oživotvorbu te svrhe, ili (2) tako, da najprije *etika* dokaže opstanak naravnog moralnog zakona, a otuda izvodi vezu sa Zakonodavcem i Svrhodavcem života.

Teističku tezu o Bogu kao uzročnom izvoru života možemo uzeti za logičko ishodište dokazivanja o životnoj svrsi, a zatim na osnovu teističke teze o svršnosti izvest ćemo etiku (nauku o moralnosti) tako, da dokažemo, kako je smisao života ostvariv putem moralne dobrote. To je sustavna skica teističke filozofije života, koja je (metodički) svojim polazištem orijentirana metafizički, ukoliko joj teodiceja služi ishodištem za etiku.

Suprotnim putem polazi filozofija života, kad za polaznu točku uzima etiku, koja se iskustveno ili činjeničnim opažanjem najprije zaustavlja na različnosti zlih i dobrih čina (u moralnom smislu). U životu postoje zloće, opačine, zločini ili zlodjela: razbojstva, klevete i mnoštvo nepravdi, uništavanje svoga zdravlja i života pijančevanjem, proždrljivošću, seksualnim abnormalnostima, i tako dalje. Svak normalni čovjek znade razlikovati ove zločine od valjanih, dobrih, čestitih, poštenih čina. Zloća i dobrota nekih čina nezavisna je od (pozitivnih) odredaba neke vlasti, od običaja, od subjektivnih uvjeta; ta različnost važi sama po sebi (objektivno) i stoga je nepromjenljiva. Tako glasi osnovna teza etike, koja je kritički orijentirana suprot imoralizmu, pozitivizmu i relativizmu — nazorima, koji ili uopće ne priznaju različnosti između zla i dobra (smatrajući kao Nietzsche, da je to potrebna obmana), ili je priznaju, ali drže, da njezin korijen nije u samoj naravi čovjeka, ukoliko je upravo čovjek po svojoj razumnosti. Etičar tako prelazi na pitanje o kriteriju (raspoznavalu, normi, ravnalu ili pravilu) moralne različnosti i o stvarnom njezinu osnovu. *Na čemu se osniva,* da su neki čini zli, neki dobri? Po čemu, zašto?

Etičar će putem usebnog iskustva (samoopažanja) odgovoriti tako, da pažljivo uoči svoje doživljavanje ili svijesno stanje u vezi s nekim zločinom. Kako nam se zločin svijesno očituje? *Imperativno:*

»ne smiješ učiniti«. Tu činjenicu mora etičar s razumijevanjem analizirati. Zločin ima svoju *svrhu,* na pr. umorstvom se može steći novac i njime užitak; neumjerenost u jelu, piću, spolnosti može također pribaviti užitak ili ugodno dobro. S njime je spojen: »ne smiješ — bez obzira da li ti je pravo (bezuvjetno, kategorički, apsolutno)«. S ovim je imperativom istoznačna formula: »Odreci se toga dobra, napusti ga.« *Zašto?* — pita zločinac sa svojom težnjom za ugodnim dobrom, koje bi ga (po njegovu shvaćanju) činilo sretnim ili posve zadovoljnim. U pitanju je dakle *sreća!* Zločinac hoće na zločinu sebi izgraditi sreću, — a ne smije! Ima li život *smisla* bez sreće? Sav je život teženje za njom — i kad joj je na dohvatu jednim zločinom, neodoljivom je snagom odbačen zločinac od te sreće *zabranom* zločina, koji u sebi nosi sreću. Kakovu? Tjelesnog, osjetilnog ugađanja, uživanja. Zar je izvor zabrane u osjetilnom (životinjskom) nagnuću?

Na ovo pitanje daje etika negativni odgovor: ne u osjetilnom, nego u *razumskom* nagnuću, tj. zabranjeno (ugodno) dobro znači *gubitak razumskog dobra ili one svrhe, koja čovjeku odgovara po njegovoj razumnoj naravi. Polučenje ove životne svrhe mjerodavno je dakle za dobrotu odnosno zloću čina. Apsolutnom obvezom biva poziv na polučenje te svrhe naravni zakon.* Tu je sad logički uzlaz k Zakonodavcu i Svrhodavcu života. Polazeći iz etike rješava se tako teistički nazor o smislu života.

Teistička (religijska) etika predstavlja jednu filozofiju života, za razliku od svake druge filozofije, koja smisao života određuje ne priznajući Boga. Na tome raskršću čovjek se može životno orijentirati samo tako, da kritički ustanovi, koji je nazor opravdan. To znači tražiti *istinu o smislu našeg života.*

Problem života jest prema tome problem religije i on je za naše doba upravo sudbonosan (A. L i e b e r t, Die geistige Krisis der Gegenwart).

4. Potreba filozofije o životu

»Ljudi žive bez filozofije, znadu o životu mnogošta bez filozofije.«

Kad se tako kaže, treba to ispravno razumjeti: filozofija u užem smislu, naučna filozofija, nije svakome poznata ni za život potrebna, — ali bi otuda bilo krivo izvesti, da ona nije nikome potrebna. Da je takvo zaključivanje krivo, znadu ljudi i bez naučne logike, koja izučava pravilnost mišljenja. Kad ne bi nitko logički ili pravilno mislio, ne bi o tome bilo nikoje nauke, jer ona ide za tim, da potpuno upozna, što je donekle već poznato. Jednako je s filozofijom: u širem smislu filozofija je poznata i onima, koji se napose ne bave izučavanjem filozofije, ali bi otuda bilo krivo zaključiti, da ništa ne znaju iz filozofije i da po njoj ne živu. U naučnom ili užem smislu filozof rješava životna pitanja kritički: tako, da upozna činjenice u međusobnoj svezi i da ono, što o njima tvrdi, nastoji obrazložiti, dokazati.

Neko pitanje može izazvati više različitih odgovora ili nazora, a filozofija će u rasporedu pitanja prosuđivati opravdanost svih odgovora. Tko će reći, da ta filozofija nije potrebna intelektualcima, koji su danomice u dodiru s misaonim pokretima svijeta, pod utjecajem raznih nazora, o kojima hoće da sebi stvore kritički ili valjano opravdani sud? Nisu naime odgovori na životna pitanja tako neposredno očevidni, da ne bi moglo biti razilaženja o njihovoj opravdanosti i sumnje o tome, da li je ovaj ili onaj od njih *istinit.* Skepsa može prodirati do najdubljih temelja života, do same životne eksistencije, životnog smisla i do mnogih pitanja, od kojih zavisi sva naša kulturna orijentacija. Pa kako izvjesni nazori utječu na voljno upravljanje životom, očito život pojedinca i društva zavisi od toga, *koji će od raznih nazora dobiti prevlast u životu.* Ta se konstatacija oslanja na životnu stvarnost, i mi smo suvremenici idejnih sukoba upravo u pitanjima ljudskog života tako, da nas podilazi tjeskoba na očigled pometnje mišljenja u masama i takozvanoj inteligenciji, i da osjećamo strepnju pred kulturnim katastrofama zbog naopakog shvaćanja života u znatnom dijelu današnjice.

Filozofija ne smije mimoilaziti nijedne pojave u životu, po kojoj životna pitanja dobivaju izvjesno rješenje. Pitanje o Bogu, religiji, kršćanstvu nalaze se upravo na raskrižju suvremenog života. Ignorirati ih može samo nekulturan čovjek; filozofijski je neobrazovan, tko u tim pitanjima zastupa neki nazor površno i neznalački. Neki ljudi živu priznajući Boga, religiozni su i bez naučne filozofije; ali gdje se pojavi skepsa, nastala je potreba osiguranja istine putem kritičkog istraživanja.

S kojegod se strane primaknemo životu, nailazimo tako na pitanja, koja su misaonom čovjeku razumljiva, a donekle i znade na njih odgovoriti, ali dubljem se razmišljanju ukazuju odasvud nove zagonetke. Odgovarati na ta pitanja, obrazlagati ili dokazivati odgovore, to je zadaća filozofije života.

Pogled na problematiku života

1. Tri pitanja

I Kant je bio zapravo filozof života. Kao *noetičar* izgradio je sustav o spoznaji tako, da ju je ograničio na iskustveni ili pojavni svijet (fenomena), a time je zabacio mogućnost preko-iskustvene ili *metafizičke* spoznaje, napose o Bogu i o duši. Noetika je teren, na kome se odlučuje sukob dvaju filozofskih nazora o životu: metafizičkoga — koji uči, da može logičkim, *racionalnim* putem dokazivanja spoznati metafizičke istine o životu, — i protu-metafizičkog (agnostičkog), bilo da on ekstremno odbacuje svaku metafiziku, bilo da priznaje (kao i Kant) samo praktičnu, *neracionalnu* metafiziku, koja na filozofijska pitanja o životu odgovara »vjerovanjem«. Po Kantu su tri pitanja: čemu se imamo nadati; kako moramo raditi; što je čovjek? Mi ćemo prvo pitanje nazvati o *sreći*, drugo o *moralnom imperativu*, treće o *psihičkoj* konstituciji čovjeka. Ovo je uglavnom problematika naše knjige, pa ćemo uvodno objasniti neke misli našeg nazora o životu.

a) Svaki je čovjek kadgod u životu zadovoljan, ali poneki zadovoljan dan ne čini životne sreće — kao što i jedna lasta ne čini proljeća (rekao je Aristotel). Sretan bi bio onaj, tko je potpuno, u svakom pogledu, zadovoljan; kome ništa ne manjka, štogod želi, i tko zna, da mu nikad ne može ništa uzmanjkati ili da mu je nemoguće biti nesretan. Jer zapravo je tek onda potpuno smiren, kad razmisli o svome životnom stanju i uviđa, da mu ni s koje strane ne prijeti zlo ili kojegod ograničenje zadovoljstva: tek sada je posve sretan ili blažen. To je naš pojam o sreći, — koje nikoji smrtnik ne posjeduje; već zato ne, što je smrtnik i što njegov život (sve kad bi sav i bio ispunjen zadovoljstvom) svršava, pa je gledom na taj svršetak ograničena i životna sreća. Zar dakle svi ljudi žele ono, čega nema i ne može da bude? Ima li ipak mogućnosti, da budemo sretni — uza sva zla i smrt? *U čemu bi mogao da bude izvor sreće?*

Ta je tema stara kao i sposobnost čovjeka da razmišlja o svome životu. Sposobnost uočiti životne činjenice i analizirati ih

s izvjesnog gledišta, spajati ih u životnu cjelinu pod vidom sreće, postavljati o njoj pitanja i tražiti odgovore, ta se sposobnost pojavljuje na povijesnom početku filozofiranja o životu i bitno razgraničuje čovjeka od životinje. Uza sve to, što su dosad već mnogi filozofi dali svoje odgovore ili nazore o životu, ipak je potrebno da o navedenim pitanjima razmišljamo, kako bismo individualnim uočivanjem životnih činjenica na novi način spoznali istinu.

Svagdanjim smo iskustvom poučeni, kako se u skupu ljudskih života očituju nesreće i sreće. Bolesnik bi se smatrao sretnim, da ozdravi. Slijepac bi najsretniji bio, da može progledati. Obojica se smatraju utoliko sretnima, što su pošteđeni od veće nevolje, recimo, kad bi povrh svoga zla morali gladovati ili godinama snositi teške boli; jer znamo, da neki kruha gladuju, nemaju odjeće ni stana, probdijevaju noći u brigama za svoju djecu. Nekome je život ogorčen zbog ljudske pokvarenosti i trpi zbog milijuna unesrećenih života. — Nasuprot netko se osjeća sretnim uz cigaretu, jelo, piće, ženu. Dočepao se časti, novca, vlasti: ima, što mu srce želi. Netko je sretan imajući zdravlje, osiguran materijalni život, obiteljski mir i druga životna dobra, napose kao kulturan čovjek to, da može nesmetano raditi, služiti se slobodom, pomagati u tuđim potrebama.

Naveli smo neka dobra, ali u njima nema prave sreće: čim razmislimo o njihovoj nestalnosti, prolaznosti i pomiješanosti sa zlima, iščezava sreća. Zar dakle čovjek ima sposobnost mišljenja zato, da spozna svoju nesreću? Da li bi bio sretniji, kad ne bi mogao ni misliti? Nije li životinja od njega sretnija? — Životinja ne može biti ni sretna ni nesretna, jer ne zna, što to znači, i nije kadra razmišljati o dobru, kojim je isključeno svako zlo. Bez misaone sposobnosti (razuma) ne bi čovjek bio sposoban za sreću. Ako pak nje nema, ako je nemoguća, čemu nam onda sposobnost misliti na nesreću?! Jer je već to nesreća, kad mišljenjem uviđamo, da nema sreće, za kojom nužno težimo. Ali mi se upravo to pitamo: ima li sreće ili je nema? Razmišljajući o životu mi to pitanje postavljamo i ne smijemo unaprijed reći, da je zlo, što smo sposobni misliti o nesrećama, dok još ne znamo, da li postoji mogućnost sreće. Jer ako postoji dobro, koje nas je doista kadro usrećiti, ne ćemo jamačno reći, da nas misao na to dobro čini nesretnima, ili da smo nesretni već samim time, što imademo sposobnost misliti. Sve zavisi

dakle od toga, *da li postoji za nas neko dobro bez ograničenja tako, da nam ništa nije kadro oduzeti sreće u posjedu toga dobra?*

Ako postoji ono, što mi razumijevamo, kada kažemo *Bog*, onda je lako odgovoriti: jer »Bog« upravo znači neograničeno dobro, izvor svih životnih dobara i same životne eksistencije, dakle naš tvorni uzrok, osobne ili razumno-voljne naravi. Kao takav, Bog je uzročnik i naravne težnje za srećom, pa je protuslovno pojmu Boga, da bi stvorio čovjeka s misaonom sposobnošću i teženjem za srećom, koja je nedostiživa ili neostvariva. S malo je filozofiranja također jasno (nakon što je dokazano, da Bog postoji), da izvor sreće nije drugdje nego u Bogu. Ali tek *besmrtni* (neumrli) život omogućuje sreću. Bog i besmrtnost postaju tako pitanjima, od kojih zavisi rješavanje pitanja o sreći čovjekova života.

I besmrtnost je duše (nakon što je dokazan njezin opstanak) lako uvidjeti uz pretpostavku, da postoji Bog kao izvor naše sreće: budući da nje nema bez neumrlosti, a Bog nas je za sreću odredio, osigurana je time činjenica neumrlosti. Nadalje, čim je sigurno (1) da se u Bogu kao najvišem dobru nalazi ljudska sreća, i (2) da je Bog stvorio zajedno s ljudskom naravi i neka njezina dobra, očito je, da postoji *raspored dobara, koga se je čovjek bezuvjetno dužan držati.* Time ulazi u život pitanje ćudoređa (moralnosti).

b) U čovjeku ne živi samo čežnja, nego i dužnost. U njega je srce i glava: simboli emocionalno-volitivnog života i pameti, razbora ili razuma. Čežnje su svršno upravljene k potpunoj dobrobiti, blagostanju ili sreći, a dužnost je donekle sinonim za savjest. Putem čežnje za srećom susrećemo dužnost kao putokaz, koji upućuje našu sposobnost odlučivanja (volju), da *u sukobu sa čežnjom mora bezuvjetno* slijediti smjer toga putokaza. Tako nam »dužnost« označuje svijest bezuvjetnog (kategoričkog, apsolutnog) imperativa, glas savjesti, moralne obveze (obligacije): »moraš napustiti ovu čežnju za srećom i njezinu oživotvorbu, ne smiješ to učiniti.« U dinamiku voljne aktivnosti oko čežnje za ostvarenjem izvjesnog cilja ili za posjedovanjem dobra (koje donosi zadovoljstvo), unosi moralni imperativ konflikt s tom čežnjom tako, da stvaranje odluke postaje zavisno od prosuđivanja toga konflikta. U njemu imperativ ne odstupa unatoč najintenzivnijoj navali, kojom čežnja nastoji utjecati na stvaranje odluke u prilog postignuća ili oživotvorbe nekoga (ugodnog ili korisnog) dobra. Taj imperativ proglasuje neke čine zlima usprkos tome, što oni služe sredstvima u postiza-

vanju željenog cilja (svrhe). »Moraš« se odnosi na *dobre* čine, a »ne smiješ« na *zločeste.* Bezuvjetno moraš odnosno ne smiješ, tj. ne dolazi u obzir sreća, ostvariva pomoću dobrih čina, nije u ostvarivosti sreće uvjet, da bude na snazi taj »moraš — ne smiješ«. Sav je dakle život pokretan naravno (prirodno) nužnim *teženjem za srećom* i apsolutnim imperativom *moralne dobrote.*

Na ovu se analizu života nadovezuje dvostruki problem: prvi, o sreći, nazovimo *eudajmonološki* (prema grč. eudaimonía, blagostanje, sreća), a drugi *deontološki* (grč. déon, dužnost). Ova etička problematika ulazi u sferu filozofije života zajedno s *religijskim* (teističkim) problemom našeg odnosa prema Bogu. Oba problema — eudajmonološki i deontološki — dobivaju teističko rješavanje time, što se *sreća i dužnost osnivaju na ljudskoj naravi, koju je Bog proizveo.* Da postoji sreća, izvodimo iz spoznaje o Bogu, ukoliko je čovjeku dao narav, koja je teženjem upravljena k sreći, pa nije moguće, da bi je ostavio nakaznu, bez sreće. Bog nam je tako *logički* (u argumentaciji) ispred znanja o istini, da je naša sreća u Bogu i da je skopčana s izasmrtnim životom. Jednakim putem (polazeći od Boga prema čovjeku) možemo dokazati, da je Bog kao stvoritelj ljudske naravi morao dati moralni zakon s apsolutnom obvezom. Morao je to zato, jer *za razumnu narav ne može biti neograničenog dobra drugdje osim u Bogu, pa je prema tome u razumno-voljnom posjedovanju Boga najviši cilj ili zadnja svrha ljudskog života, i stoga je ta svrha mjerodavna za apsolutno obvezatnu različnost između dobrih i zlih čina.* Čovjeku je prepuštena mogućnost da teži za najrazličitijim dobrima i da ih ostvaruje, ali neka su dobra takova, da ih ne smije mimoilaziti odn. mora ih uzeti u obzir pri svojim činima (htijenju — ne htijenju). Uza sve to što bi netko držao, da su ovi čini sredstvo za postignuće individualne sreće, oni su ipak, i to bezuvjetno, zabranjeni, i stoga se ova *Božja zabrana osniva na vezi dobrih čina s postignućem najvišeg dobra.* S tim je onda skopčana i sreća.

Dužnost smo logički izveli iz *Božje koncepcije o svršnom (finalnom) uređenju svijeta i napose čovjekova života;* izveli smo je iz »vječnog zakona«. Njegova je opstojnost pretpostavka (premisa) u dokazivanju Božje provenijencije moralnog zakona ili kategoričkog imperativa(dužnosti). *Logički* je i opet Bog ispred sigurne spoznaje, da postoji apsolutna dužnost (obveza). Filozofija o Bogu ili *teodiceja* služi dakle osnovicom etike, koliko ova daje teistički odgovor na pitanje o zadnjem cilju života i o moralnoj obvezi.

Ovim deduktivnim putem mogli bismo i mi ići, pa se ne bismo trebali obazirati na filozofske rasprave o pitanju, da li je moguć i obratni put dokazivanja: od čovjeka k Bogu na taj način, da polazimo od obiju činjenica — težnje za srećom i moralne obveze — k Bogu. Dokazivati eksistenciju Boga kao moralnog zakonodavca na osnovu svijesne činjenice apsolutnog imperativa moguće je samo u tom slučaju, ako naš pojam o apsolutnom imperativu izričito ne uključuje ili ne pretpostavlja priznavanje Boga-zakonodavca: ako bi naime priznanje dužnosti (imperativa) bilo zavisno od priznavanja Boga, ne bi dakako ni moguće bilo, da tek dokazujemo Božju eksistenciju na osnovu dužnosti. Naše je međutim stanovište, da se dade i deontološkim dokazom utvrditi Božji opstanak (isp. Filozofija i religija I. 321. sl.; Religija i život 251. sl.).

c) Promatrajući čovjeka filozof će pitati: da li je životna eksistencija ograničena organskim našim opstankom, ili čovjeka konstituira također neorganska komponenta, koja ima u sebi uvjete života nevezano na organizam? Na osnovu čega možemo odgovoriti na to pitanje?

Da se — zasad samo sumarno — zaustavimo pri ovome pitanju, pokazat ćemo, kako psihologija dokazuje, da nas iskustveno (samoopažajno) upoznavanje života vodi do spoznaje o *organski nevezanoj ili duhovnoj naravi duše:* a u toj je naravi izvor njezine *neumrlosti.* Iskustveno naime upoznajemo *misaoni i voljni* naš život, tj. samopromatranjem razlikujemo osjetilno (senzitivno) svijesni i neosjetilno svijesni život, a ovaj drugi obuhvata misaone i voljne doživljaje. Za njih treba ustanoviti, da li su doista *neosjetilni,* da li su po svom sastavu (građi, strukturi) nepovezani ili nepomiješani s osjetilnim organima: ako doista jesu, onda se svojevrsno (specifički) razlikuju od osjetilnih doživljaja, koji *jesu komponirani s organskim subjektom i uzrokom, dok mišljenje i htijenje nije tako komponirano, tj. nema organskog subjekta i uzroka* (zato kažemo, da je to bezorganski ili *duhovno* svijesni život). Sve svijesne doživljaje zovemo *duševni* (psihički), koliko nisu isto, što tjelesni (fizički, materijalni, organski, fiziološki) događaji: jer ja sasvim drukčije znadem za sebe, kada svijesno doživljujem, nego za ono, što se događa u tijelu. Doživljaji se događaju u meni, u mojem ja, koji *nije isto s tijelom* i koji ne pripada tijelu kao svom subjektu, nego eksistira *nepripadno ili zasebno* (supstancijalno). Taj svijesni subjekt i uzrok zovemo *duša.*

Jesu li misaoni i voljni doživljaji duhovni? Već time, što takvo pitanje postavljamo, jasno je, da sve naše znanje nije ograničeno na osjetilne organe: jer mi znamo, što znači »duša«, što znači »duhovno«, imademo o tom pojmove, a ne osjetilne slike (opažaje i predodžbe), tj. nikojim osjetilom ne možemo znati, što je »duša« i »duhovno«. Pojmovno (misaono) shvaćanje nije u organskom subjektu i uzroku zato, što *predmeti toga shvaćanja ne podražuju organe* (kao tjelesa). Osjetilno shvaćanje konstituira podražajno-organska (fizička, fiziološka) komponenta, dok toga nema kod pojmovnog shvaćanja, na pr. kad znademo, što znače izrazi »Bog, religija, vrijednost života...«. Ne samo kad pojmovno shvaćamo, nego i kad o tim predmetima *sudimo,* tj. kad o njima nešto tvrdimo ili poričemo, nema u tim doživljajima nikojeg organskog elementa; jer kad sudimo, mi znademo, da li nam je suđenje (mišljenje) *istinito,* tj. znamo, da li smo spoznali stvar, znamo, da li je »u njoj tako«, kao što mislimo, — a takvo znanje nije u organskom subjektu. Jednako nije ni suđenje s dokazivanjem (zaključivanjem). Ove i druge psihološki iskustvene činjenice služe osnovicom dokazivanja, da je duša *duhovne* naravi.

2. Filozofija života i kršćanstvo

Ova se knjiga uglavnom zaustavlja na osnovima *etičke i religijske aksiologije.* Otuda se sustavno polazi k rješavanju zadataka obuhvaćenih *kulturnom* problematikom, napose u pogledu socijalne etike i pedagogije.

U proširenom svome zadatku filozofija života ne može mimoići historijsko-kulturnu pojavu *kršćanstva,* napose pitanje o smislenoj vezi kršćanskoga životnog uređenja s naravnim religijsko-etičkim životom. (Ovo će pitanje završno ući u našu sistematiku; a otprije nam je poznato, koliko apologetika dolazi u obzir za opravdanje kršćanstva.)

Kad govorimo o filozofiji života, a spominjemo kršćanstvo, to dakako nije bez nutarnje sveze; jer kršćanstvo, kao i svaka religija, jest jedan konstitutivum kulturnoga života, koji je upravljen specifično čovječjim vrijednostima. Znanstveni je rad upravljen stjecanju vrijednog ili istinitog znanja, moralno nastojanje sastoji u odgoju moralno valjanog ili dobrog čovjeka, a religija stavlja moralni život u relaciju s Bogom, koliko u moralnoj dobroti gleda dioništvo s najvećim dobrom ili zajednicu s Božjim životom kao

konačnu vrijednost ljudskog života. Kršćanska religija daje odgovore na pitanja, koja sebi postavlja filozof u stavu životnog vrednovanja, pa se zato k ovim pitanjima odn. odgovorima može prilaziti s raznih strana, polazeći od kršćanstva ili filozofije. Netko će možda prve pobudu za svoje zanimanje dobiti u osobi Kristovoj pa će se zaustaviti na pitanju čudesa — jer je filozofijska pitanja (o Bogu, o duši...) već otprije riješio —, tako da još samo od toga pitanja zavisi, da li će prihvatiti zajednicu s Kristom kao najvišu životnu vrijednost. Psihološke mogućnosti za postavljanje pitanja, koja se odnose na vrijednost našega života, neiscrpive su upravo zato, jer su individualno uvjetovane, pa će svaki čovjek na svoj način doživljavati ovo ili ono pitanje, s kojega polazi njegovo rješavanje životnog problema. Pri tom uzimamo u obzir sam naučni interes, a ne i bezbroj životnih mogućnosti, koje konkretno mogu nekoga determinirati u prihvaćanju i otklanjaju onih odgovora, koje pružaju izvjesne filozofije odn. kršćanski nazor. Njega mimoilaziti ne može nikoja filozofija kulturnog života, da se ne bi time odrekla i sebe i toga života. Kad ulazimo i u problematiku kršćanstva, bez ikojeg prejudiciranja pristupamo time rješavanju historijske činjenice s obzirom na njezino opravdanje i životno značenje. (Akademijina knjiga »Religija i život« dohvatila je problem kršćanstva u vidu kritičkog rješavanja. Tu sada nastavljamo — tražeći u spajanju nauke i života mogućnost duševnog dodira s potrebama suvremenog čovjeka.)

Psihološka analiza moralne i religijske svijesti

1. Moralna svijest

Ljudi imadu doživljaje o nečemu, što je lijepo i ružno, istinito i neistinito, a ipak ne znaju reći, zašto ili po čemu je lijepo, na osnovu čega je istinito, uopće što je ljepota i istina. Imati ljepotnu (estetsku) i spoznajnu (noetičku) svijest sasvim je nešto drugo nego znati je objasniti, protumačiti, obrazložiti ili opravdati. Tako je i kod moralne svijesti. Ljudima je poznata, u ljudskoj se svijesti nalazi razlika između zla i dobra, poštenih i nepoštenih čina, a ta je razlika svjestita, prije nego spoznamo, u čemu ona sastoji, na čemu se ona osniva, tj. prije nego znademo doživljenu razliku *opravdati* ili spoznajno (teoretski, logički) shvatiti. Mi dakle shvaćamo moralno zlo i dobro — kao i druge vrijednosti (estetske, noetičke) — *neposredno*, bez dokazivanja ili zaključivanja.

Neki (Scheler, N. Hartmann) kažu, da ih *ćutimo* (osjećamo), pa tako doista jest, ukoliko doživljujemo moralno dobro i zlo kao nešto dopadno i nedopadno, pohvalno i mrsko ili odvratno. Za provalnika, varalicu, klevetnika... kažemo, da nam se njihovi čini upravo gade. Ne samo da njihovu zloću uočujemo ili shvaćamo, nego se proti njoj sva naša »narav buni«, tj. mi *čuvstveno* (emocionalno) reagiramo i zauzimamo stav zaziranja. Premda ovo čuvstveno stanje sačinjava moralnu svijest, nije ono jedina njezina komponenta, nego joj pripada također neposredno shvaćanje ili *znanje*, da je nešto zlo odn. dobro. Jer mi težimo za dobrim, zaziremo od zla, ljubimo dobro, a odvraćamo se od zla — *prosuđujući* (ocjenjujući, vrednujući) jedno i drugo, znajući za razliku između obojega; mi se dakle doživljajima teženja i čuvstvovanja odnosimo na nešto, upravljeni ili usmjereni smo na nešto (intendiramo neki objekt: ono, što je zlo, dobro), kao da preko tih doživljaja *gledamo* nešto, a ovo »gledanje« ili neposredno shvaćanje pripada našem znanju.

Nije prema tome moralna svijest samo doživljaj znanja, niti je sačinjavaju samo doživljaji čuvstvovanja i teženja (»volje«), nego je ona od obojega složena. Ali jedno se i drugo opet razlikuje

od osjetilnog shvaćanja — na pr. kad gledamo boje, slušamo glasove, osjećamo toplinu — i osjetilnog čuvstva ugode odn. neugode; kod moralnog doživljavanja zauzimamo stav prema nečemu (što je zlo odn. dobro) *bez osjetilnog shvaćanja i čuvstvovanja* (koje i nije intencionalno, tj. mi možemo doživjeti osjetilnu ugodu, da i ne razlikujemo predmet, koji u nama izaziva ugodno stanje). Moralno je doživljavanje *intencionalno*, i to *neosjetilno* ili *duhovno*, tj. moralni su doživljaji posebna vrst doživljavanja, različna od osjetilne svijesti. Kod moralnog smo doživljavanja svijesni, da se zlo ne smije učiniti, a dobro mora: tu je dakle svijest obveze (dužnosti) ili imperativa, koji volji zabranjuje učiniti, što je zlo, a nalaže joj činiti dobro. U imperativu je normativ (mjerilo) volje. A po tome, što je taj imperativ bezuvjetan (kategoričan), biva naročitim obilježjem moralnosti; po njemu dobiva zlo i dobro moralnu svoju diferencijaciju.

2. Savjest

Moralna svijest nije isto, što »savjest« (premda uzimamo kadšto oba izraza u jednakom značenju). Moralna svijest postaje savjest istom onda, kad zlo i dobro doživljujemo u vezi s vlastitom našom voljom, tj. kad upravo hoćemo nešto učiniti, pa se u svijesti javi imperativni glas: »to ne smiješ učiniti«. Sad je sasvim drukčija doživljajna situacija, nego kad općenito prosuđujemo, što je zlo i dobro, a takva *općenita sposobnost prosuđivanja jest moralna svijest.* Njome prosuđujemo i tuđa djela kao zla i dobra, hvalimo ih i kudimo, nagrađujemo i kažnjavamo, dok se *savjest ograničuje na pojedine čine pojedinog čovjeka.* Savjest ne kaže: »to je zlo i zato se ne smije učiniti«, nego: »to je zlo, i zato *ja* ne smijem«. Moja je volja po savjesti obvezana, stavljeno joj je u dužnost, da toga ne učini — premda bi htjela da učini. Savjest se dakle javlja kao *svijest dužnosti u nazočnom sukobu između neke moje sklonosti ili pripravnosti na voljni čin (htijenje — nehtijenje: hoću — ne ću) i same dužnosti, koja taj čin zabranjuje.*

Savjest se može očitovati prije i poslije čina. Kad prethodi odlučivanju, savjest opominje, upozoruje na zlo, a nakon odluke javlja se kao prijekor za zle čine, a odobravanje za dobre. Kad smo učinili zlo, imademo nemirnu savjest, grižnju savjesti, a mirnu savjest imademo nakon učinjenog dobra. Redovno ne mislimo na zdravlje, dok smo zdravi, i tek se onda uzbudimo, kad je zdravlje

već poremećeno, a tako se i savjest probudi jače onda, kad smo zlo počinili; naknadno se javlja prijekor, osjećaj krivnje ili odgovornosti. Tek nakon svega toga može čovjek postaviti pitanje: zašto je tako, otkuda je taj imeprativ, zbog čega da mu se podvrgavam?! Rješavanjem tih pitanja otpočinje tumačenje samog fakta savjesti (moralne svijesti) ili njegovo obrazlaganje.

Kako znademo, nije savjest kod svakog čovjeka jednako osjetljiva (budna); neki su ljudi upravo bešćutni u moralnom pogledu. To može imati uzrok u defektu inteligencije, kad netko nije razumski dovoljno razvijen, da shvaća, što je zlo (dementia paralytica i senilis); ali u tome nije uvijek jedini uzrok amoralnosti (ćudoredne indiferentnosti, pasivnosti). Netko može da bude »po prirodi« toliko perverzan, da mu je lagati, krasti, psovati, seksualno se »iživljavati« ... sasvim indiferentna stvar. To znači, da u njemu prevladavaju takve sklonosti kao nesavladiva nagnuća; i ako je zaista duševno bolestan (abnormalan) te nije kadar da uoči zlo, i da se u njemu probudi savjest, nije ni moralno odgovoran. Jer takav radi pod pritiskom svoga nagona, usiljen je ili prinužden da tako radi, pa nema slobode da se odlučuje, na koju će stranu, da li će odabrati zlo ili dobro. Netko može na pr. da ima poremećenu fantaziju, koja mu trajno predočuje izvjesne predodžbe (»slike«), tako da ga one sile, da nešto učini, a da nije pri tom sebi svijestan zloće takvog čina. U kojoj mjeri se takvom čovjeku može uračunati (imputirati) koji čin kao krivnja, ili u kojoj je mjeri odgovoran za svoje čine, to zavisi od toga, da li je i ukoliko je sam pridonio tome, da je savjest ugušena. Tako na pr. može netko sam skriviti, da ima krivu savjest, tj. da je u zabludi ili da neispravno shvaća, što je zlo i dobro. Ispravna je savjest, kad pravilno iskazuje razliku zla i dobra, tj. kad se ravna po općenitom mjerilu za sve ljude. Zato treba da to objektivno mjerilo (normu) pronađemo, i onda će ispravna savjest biti primjena (aplikacija) te norme pri pojedinom činu.

3. Moralno odlučivanje

Da li će se netko odlučiti za ono, što mu savjest kaže, to zavisi od različnih uvjeta. Jer odlučuje se čovjek tek onda, kad (1.) shvaća ono, na što se odlučuje, i to (2.) shvaća kao nešto vrijedno (dobro, poželjno), tako da ga (3.) to potiče ili movira na to, da pristane, i napokon (4.) da je sposoban sam sebe opredijeliti

(odrediti), da pristane upravo na ovo, a ne na drugo (što ga također movira).

Odlučivanje je prema tome *samoodređivanje* pojedinog »ja« (osobe), tj. vlastita aktivnost, kojom pojedinac zauzima stav interesiranja prema nečemu. Nešto (neko dobro) mora najprije da utječe na našu težnju (želju, sklonost), pa kad u sebi kažemo: »ja to hoću«, onda smo se time odlučili. To je voljni čin ili hotimični akt odlučivanja.

Njegovu ćemo složenost uočiti, ako ga rastavimo (analiziramo) na sastavne dijelove (komponente), koji ga uvjetuju ili omogućuju. Najprije, rekosmo, dolazi u obzir *shvaćanje:* tko nije kadar da shvati razliku između moralnog zla i dobra, ne može da se moralno odlučuje. U tom se pogledu dade ustanoviti neko stepenovanje, od slabosti (debilnosti) preko nemoćnosti (imbecilnosti) do glupavosti, tuposti ili slaboumnosti (idiotizma).

Osim ove krajnje zapreke za odlučivanje, redovitija je pojava kod ljudi, da shvaćaju moralnu razliku, ali dovoljno ne uviđaju, da je moralno dobro zadatak, životna obveza, bezuvjetni cilj htijenja. Jer kod svakog htijenja, kadgod nešto hoćemo, imademo »pred očima« izvjesni cilj, tj. uvijek hoćemo nešto postići, upravljeni smo prema nečemu tako, da to hoćemo zbog toga, što nam odgovara u nekom pogledu (koliko nam ugađa, koristi, ili koliko je moralna dužnost). Prema tome će biti zapreka pri odlučivanju, kad netko podcjenjuje moralno dobro, kad ono, što je moralno zabranjeno, smatra svojim dobrom, tako da u zabrani nema dovoljno poticaja (motiva) za odluku. Razlog za to može da bude u tome, što netko nimalo ili dovoljno ne nastoji razmišljati o zlu i dobru, što nikako ne pazi na to, — ili što ga drugi navode na zlo i prikazuju mu zlo kao dobro (lošim primjerom, štivom...), ili što mu »duh vremena« oduzme sposobnost ispravnog prosuđivanja ili mu društvena okolina stvara krivi »mentalitet«.

No sve kad čovjek ispravno ocjenjuje svoj moralni poziv, kad mu savjest »stavlja pred« oči, što ne valja ili što ne smije da čini, još nije time došlo do *odluke.* Netko može da uviđa dobro, a nikako se ne odlučuje, jer mu manjka »jaka volja«, tj. nalazi se u stanju voljne nemoći. Možda zato, što prevlađuju vitalni nagoni ili nagnuća na tjelesne potrebe i ugode (hranidbeni i spolni nagon), ili zato, što je patopsihološki (bolesnom duševnošću) opterećen — na pr. kod trajne melankolije i životnog pesimizma —, ili često zapada u jače poremetnje svoje ćudi (u afekte na pr. srdžbe, osvete), itd. Svi ti uzroci smetaju odlučivanju utoliko, što otešćavaju ili čak onemogućuju rasudbu ili izbor motiva: jer kako će se odlučiti za moralni motiv u opreci s drugim kojim motivom, tko u tome rasuđivanju (deliberaciji) motiva nije posve nesmetan?! A bez odabiranja motiva, bez ocjenjivanja među dobrima, koja potiču na odluku, ne može čovjek ni da se odluči za jednoga, a ne za drugoga. Koliko je sposoban da u motivaciji odabere ovo, a ne štogod drugo, čovjek je slobodan u svojim činima (libertas specificationis) — i bez toga nema moralnog odlučivanja. Samo se *u slobodnovoljnom odlučivanju* nalazi moralni čin (akt). Redovito je on skopčan s nekim djelovanjem, jer čovjek činom hotnje upravo hoće da nešto izvede, na pr. da pazi, da piše, da hoda itd. Sve zapreke slobodnog htjenja ujedno su zapreke moralnosti.

Upravo taj uspon k oživotvorbi moralnog cilja mukotrpan je put pregaranja i odricanja, koja vode k formiranju (preobrazbi u) »novog« čovjeka. Jer pregarati i odricati se nečega znači napuštati ono, što našem nagnuću odgovara, što nam je »slatko«, u čemu je izvor slasti, za kojom tjelesna priroda čezne — i kad čovjek najprije po njoj živi pa zatim kao moralna osoba slomi svoju tjelesnu (nagonsku) prirodu, postaje od »staroga« novi čovjek, moralno preporođena ličnost. Ali to je »lomljenje« kadšto dugotrajno i traži mnogo smišljenog truda **u vlastitoj »nutrinji«.** Obuzdati fantaziju, pomalo zagospodariti nad nekom svojom sklonosti, pažljivo se snalaziti u moralnim situacijama, — sve su to razvojne etape moralnog preporađanja. Ako je i bila nekoć nadmoćna nagonska priroda, opreznim i ustrajnim nastojanjem čovjek je kadar da pomalo stekne prevlast nad njom, kad se odaziva glasu savjesti.

4. Religijska svijest

Pobjednikom postaje onaj, tko u borbi nadjača, a moralni je život borba s motivima, koji se opiru imperativu savjesti. U duši se sukobljuju dvije sile: osjetilno ili tjelesno životna (animalno vitalna) i duhovno (spiritualno) životna sila kategoričkog imperativa. Obje ove sile živu u meni, pokreću moj »ja« — ne kao da sam ja trpni (pasivni) stroj, nego tako da se ja prema tim silama odlučujem i time jednoj ili drugoj omogućujem pobjedu. Moja borba s motivima kadšto je mukotrpna, i treba snažne volje, da nadvladam — samoga sebe, tj. onu »životinju« u sebi, koja udilj traži svoje

po raznim pohotama. Sada traži prigodu da drugome naškodi, sad hlepi za jelom i pićem — i tako redom pronalazi »niži« čovjek svoja poželjna dobra. »Viši« čovjek, a to je moralna svijest, bdi nad ovom animalnom dinamikom duše kao njezin regulativ (normativ), koji u to doživljajno zbivanje unosi novi smjer: pokazuje volji moralni zadatak ili cilj, koji ona bezuvjetno treba da oživotvori.

Kad savjest smatramo »glasnikom« Božjim, onda odazivanjem tome glasu postaje volja *religiozna.* Svijest o Bogu (religijska svijest) znači novu komponentu u moralnom doživljavanju, zapravo osnovnu, koliko se na njoj osniva motivacija moralne dobrote i rezon (opravdanje) za opstanak moralnog zakona. U tom se smjeru razvija čovjek kao religijski moralna osoba.

Zavirimo samo u jedan detalj toga razvoja, koji je i onako svakome pristupan po individualnom promatranju (pažljivom opažanju vlastitog života). Sporedno je, da li uzmemo kao primjer ovo ili ono moralno zlodjelo, nama je sad glavno da zagledamo u dubinu duše, koja je ljudskom oku nepristupačna, ali je sebevidna: ja znam, što se zbiva u meni, kako živim. Savjest se javlja ne samo onda, kad netko želi da drugoga ubije, okrade... — to su najteži slučajevi na niskom stepenu moralnog života —, nego uzmimo za primjer religioznog čovjeka pri njegovoj želji za tjelesnim ugađanjem, koje mu savjest zabranjuje. Što se u toj duši »odigrava«? Čovjek je vidio nešto takovo, što ga privlači, za čim teži, čezne, što ljubi, možda i tako, da je obnevidio, misli (dakako krivo), da je to najveće i jedino dobro na svijetu, da će biti sretan, ako ga postigne. Taj mu je doživljaj obuzeo dušu: neprestano mu se vraćaju u svijest spomen-slike dotične stvari (osobe), svaki put se iznova rodi želja za njom, predviđa se budući užitak, udružuju se (asociiraju) misli, mijenjaju se slike fantazije zajedno s kombiniranjem i spremanjem na odluku i izvedbu želje, koja u čitavom tome sklopu movira čovjeka na odluku. Ali ga pri tom i savjest opominje: »nemoj učiniti, jer to Bog zabranjuje; ja sam tvoja savjest, kroz koju se očituje volja Božja«. Konflikt je tu, i sad čovjek bira, razmišlja, što da učini. Možda mu još nije posve jasna istina o Bogu — i sad je najvažnije pitanje, da li taj čovjek ima volju tražiti istinu ili je nema. Potisne li želju za istinom i prepusti se nagnuću, učinit će zlo. Tko traži istinu i nađe je, tko je već siguran o Bogu, ima religijsku savjest, koja ga opet potiče, da se odluči za dobro. Uviđa li, da ne smije odbaciti moralno dobro, prezreti volju Božju,

počinje u tom momentu nadvladavanje samoga sebe, svoga nagnuća: čovjek pazi na svoje slike i misli, zaustavlja njihov tijek, upravo ih izbacuje iz svijesti, ne prepušta se pasivno želji za zabranjenim užitkom, nego istupa aktivno, upravlja se k cilju suprotnom svojoj želji, tj. k Bogu Zakonodavcu, vidi u tome svoje dobro, nadvlada želju — i odluči se za dobro. U toj borbi prestaje čovjek biti mehanizam, postaje gospodar nad osjetilnom (životinjskom, tjelesnom) prirodom: postaje duhovni čovjek, osoba, koja po religiji postaje moralno vrijedna.

Samo takve su osobe na vrhuncu svoga razvoja kadre — kao cedri libanonski — da odolijevaju burama života: jer život nije sladunjavi roman, nego je stavljen pred zadatak da suzbija sve one sile, koje se opiru moralnom usavršenju. Tko je valjan karakter, tko postojano, nepokolebivo živi moralno dobrim životom, kome su u volji kao urezana i uklesana moralna načela (pravila života), takav čovjek treba da je voljom svojom usidren u najvišem dobru, a to je Bog: treba da priznavanjem (vjerom u) Boga kao moralnog Zakonodavca i Svrhodavca bude religiozan i da tako u religiji crpe snagu moralnog svoga nastojanja. Da li tako baš treba da bude, o tome ćemo biti sigurni, nakon što smo spoznali, da uistinu postoji Bog, i da smo svi od Njega zavisni, tako da smo u *osobnom odnošaju s Bogom* upravo na osnovu moralnog zakona. Taj odnošaj i sačinjava religiju u *objektivnom* značenju, dok ona u *subjektivnom* značenju (= religioznost) obuhvaća *sve one doživljaje, kojima pojedinac i svi religiozni ljudi praktički (dobrim životom) priznaju Boga.* Da je misao o Bogu, priznanje Boga, najveća pokretna sila u duševnom životu, to ističu i oni psiholozi (na pr. Alfred Adler), koji drže, da je to priznavanje samo subjektivno, neko uvjerenje bez objektivnog (stvarnog) osnova, tj. da uistinu nema Boga, ali je za oblikovanje ljudskog života vele važno, da ljudi imadu svijest o Bogu: jer to im daje snage, da izdrže u teškoćama i sukobima života, da u životu gledaju viši, neprolazni smisao, i da se po vjeri u božanski zajednički izvor ljudskog života izdignu nad egoizam posvećujući sebe altruističkim ciljevima. Ali da je to mišljenje krivo, proizlazi otuda, što smo mi kadri dokazati, da ima Boga, i da se prema tome moralno religijski život osniva na realnoj činjenici Božjeg opstanka, a ne tek na pukom umišljanju. Da se na spomenutom mišljenju ne može razviti moralno snažni život, to je već otuda posve jasno, što bi takav život bio bez temelja; pa

tkogod je sposoban da sebi postavi pitanje o izvoru moralnog imperativa, o moralnom cilju života, taj bi ubrzo revidirao svoje neopravdano uvjerenje o Bogu — i jednako brzo bi ga likvidirao. Samo ako je sigurno, da Bog uistinu postoji, dobiva religija opravdani temelj, i samo onda čovjek znade, zašto treba da bude religiozan.

Međutim, tko promatra ljude i pojave društvenog života, uvidjet će, da je pravi i duboki moralni život odlika upravo religioznih ljudi. To je uostalom razumljivo: zar će se žrtvovati za tako zvanu dobrobit čovječanstva, kome je njegov »sveti egoizam« alfa i omega života, — a zašto da mu to i ne bude, kad u ništa ne vjeruje osim u svoj »ego« (ja)? Čemu da živi moralno, zašto se ne bi »emancipirao «od moralne discipline, tko govori, da u ništa ne vjeruje, a ipak u nešto vjeruje — u svoju ličnu korist, užitak, moć, novac, materiju, marksizam i još nekoliko »ideala«? Bez religije takav čovjek ne vidi dalje od sebe, i takav vidik može da bude jedno vrijeme pun vedrine, zadovoljstva, dok ga ne zamrače one sjene života, u kojima je granica »sreće« bez morala i religije. Religioznom se čovjeku otvara prekogrobni vidik, on zna, da će živjeti i nakon tjelesnog raspada, jer zna, da ima neumrlu dušu, koja će s Bogom živjeti. I to znanje nije tek uvjerenje, subjektivna sigurnost bez stvarnog temelja, — kako ćemo podalje dokazati. Samo religiozni čovjek, koji vjeruje u Boga pravde, vjeruje i siguran je, da će Pravda satrti zlotvore, da će povući pred svoj sud vjerolomce, lihvare, tlačitelje, silnike, klevetnike i sve druge serije zločinaca. Samo religiozni čovjek kadar je da neustrašivo stupi pred tiranina, u borbi za pravednu slobodu svoju i svoga naroda. Sloboda, prava demokracija, najviša moralna načela čovječanstva, sve su to laži i najveće historijske obmane u ustima bezbožaca, kojima je taj farizejski plašt potreban, da slijepe mase ne progledaju stvarnost: lično ili šovinističko ili imperijalističko gramženje za novcem i silom. Tko ratove stvara: zar samo pravdoljublje? Zar ljudi ratuju zato, što su religiozni? Zar siromašni, beskućni, bolesni stradaju zato, što ima previše religioznih ljudi na svijetu, ili zato, što je ljudsko društvo premalo religiozno?

Zasad mi još i ne govorimo o kršćanskoj religiji. Ona je izvor novih misli i spoznaja, novih moralnih pobuda, novih izgleda na cilj života, — kako je sve to nedohvatno naravnim našim moćima ili sposobnostima razuma i volje. Tu vlada *nadnaravni red* morala i religije, kao što ćemo vidjeti. Religioznost obuhvata

proživljavanje pripadnosti Bogu, a kad je ta pripadnost vezana uz Krista, biva ona kršćanska (nadnaravna); takvi su na pr. religiozni akti: »Isuse, hvala Ti na životu«, ili »Isus ne će, da sad na to mislim« ... Zasad ostajemo kod *naravne religije*, koja se oslanja na razumsku »vjeru« u Boga. Ona ne samo nije ugasla ni u kršćanstvu, nego je štoviše kršćanska (nadnaravna) religija ili religija Božjeg objavljenja po Isusu Kristu usavršenje naravnog, na razumu osnovanog religijskog života. Jer i kršćanstvo ne isključuje, nego upravo uključuje ili pretpostavlja činjenicu moralnog zakona i njegove zavisnosti o Bogu. Tu činjenicu opravdati ili dokazati — to pripada *religijskoj znanosti*, i to će biti naš pripravni posao u opravdanju kršćanske vjere.

5. Religija sa gledišta iskustvenog i filozofijskog

a) Religija nam se ukazuje u historijskom životu čovječanstva i u vlastitom životu. Nije svaki čovjek religiozan, ne doživljuje religiju, pa zato takav čovjek ne može da je u sebi promatra ili da iz vlastitog iskustva znade, što je religija. Odnekuda poučeni svi znamo, što uglavnom znači »religija«; i tko kaže, da nema religije, kad to kaže, već znade, što ona znači, ima neki nejasni pojam o njoj, znade je razlikovati od svega, što nije religija. Kad hoćemo da o njoj naučno raspravljamo, moramo imati bar takav nepotpuno određeni pojam. Dobivamo ga na taj način, što religiju zapažamo kao kolektivnu pojavu ili činjenicu u historiji i u sadašnjosti. Kao osobita (specifična) pojava, upravo koliko ima značenje religije, ona je *svijest o božanstvu;* a »božanstvo« uglavnom određujemo (definiramo) kao nešto *za čovjeka i sav svijet nadmoćno, najviše.* To je predmet (objekt) svijesti, koju zovemo religijska. Po tome se predmetu specificiraju svi religijski doživljaji, kojima se ljudi svijesno upravljaju prema tome predmetu; tj. karakter religije dobivaju neki doživljaji baš po tome, što su usmjereni na božanstvo, što *uključuju priznanje božanstva.* Premda su ljudi na različne načine shvaćali božanstvo, ali u jednom nema razlike: »božanstvo« znači ono, što je najviše s obzirom na svijet i ljudski život; dakle božanstvo postaje predmet religije utoliko, što *ljudi priznaju, da su i oni i sav svijet u odnošaju s nečim, i to u takvom odnošaju, da su podređeni, zavisni.* U religiji je dualizam: *rastojina* (distanca) između svijeta i onoga, što svijet nadvisuje. U kojem smislu »nadvisuje«? Na to treba od-

govoriti, ako hoćemo razumjeti, u čemu sastoji božanstvo kao predmet religije; a odgovor nam daje historijsko iskustvo. Iz historije naime doznajemo, da su ljudi pripisivali božanstvu mnoga zla i dobra u svijetu i životu, tj. držali su (vjerovali, priznavali), da *postoji izvor zla i dobra*, ili da postoji *činitelj svega, što se zbiva u životu i svijetu*. Ljudi su se stoga *bojali*, da im se ne učini zlo, ili da im nevidljiva moć ne ugrozi eksistenciju. U tom je strahu već jedan religijski doživljaj, a karakteristika je njegova u tome, što proizlazi iz vjere u *gospodara nam životnom eksistencijom*, tj. u božanstvo. Ljudi su mu prinosili pomirbene *žrtve*, nastojali su da umire ili ublaže božanstvo, da tako steknu njegovu naklonost, dobrohotnost. Isti su cilj imale *molitve* i razni *obredni* čini: namjera je bila ta, da se približe božanstvu, da se rastojina umanji, da se odnošaj napetosti pretvori u snošljivost i skladnu zajednicu. U kompleksu takvih doživljaja pokazuje se kadgod *ljubav, odanost, privrženost* izvoru ili uzročniku životnih dobara, pa su ljudi prema tome *zahvaljivali* za ono, što im život daje — i opet »iz ruke božanstva«. Napose su u božanstvu »gledali« *moralnog zakonodavca;* jer i to znamo iz historije, da su se ljudi *kajali*, da su sebe moralno odsuđivali i da su nastojali steći *oproštenje* putem žrtava.

U kojim se god oblicima tijekom historije pojavljivalo shvaćanje božanstva, i kako su god ljudi s obzirom na božanstvo različito udešavali svoj život, zajedničko ili općenito ili glavno (bitno) je kod svega bilo to, da su se *smatrali eksistencijalno i moralno ovisni od nečega, što ih u tom smislu nadvisuje. U toj svijesti ovisnosti korijen je religije kao historijske činjenice.* Korijen utoliko, što se iz *priznavanja* životne ovisnosti od božanstva razvija *predanost božanstvu, odanost, poštivanje, sprema na službu,* — a u tome sastoji *religija:* ona je *boguodanost.* Koliko je čovjek u stanju spremnosti da bude boguodan, kažemo, da ima krepost (vrlinu) religije. To je religija u subjektivnom značenju (= religioznost), i znači jednu *moralnu dužnost* (stavljenu na prvo mjesto dekaloga). Utoliko je religija jedan element ukupnoga moralnog života. *Zašto* nam je dužnost (obveza), da budemo boguodani? Razlog je isti kao i za sve druge dužnosti: *priznavanje Boga, prema kome smo eksistencijalno i moralno ovisni.* Ta je ovisnost temelj — i to stvarni (realni, ontološki) temelj, kako se u filozofiji dokazuje — religije; a upravo taj temelj (= ovisnost od Boga) jest *objekt* priznavanja ili »ono, što« religijski priznajemo. Priznavanje je dakle *objektivna komponenta*

religije, s kojom je spojena boguodanost kao *voljno* uvažavanje (= *subjektivna komponenta*) ovisnosti. Kod same boguodanosti možemo razlikovati šire i uže značenje: *čitav moralno valjani život* znači ukupno boguodanost, kad čovjek u svojim dobrim djelima priznaje Boga, a napose (u užem značenju, kao posebna krepost) boguodanost je *priznanje pripadnosti Bogu* kao najvišem Gospodaru.

Pojedinci, koji tako doživljuju, razumiju iz vlastitog iskustva, u čemu sastoji religija. Kad svoje religiozne ili božanstvu namijenjene doživljaje izučavaju ili pažljivo opažaju (promatraju), kažemo, da se na osnovu samoopažanja bave *psihologijom religije*. Psihologu se vlastiti doživljaji ukazuju *individualno*, kako su u njemu samome zajedno s ukupnim svijesnim životom; a promatranje tuđega religijskog života također nailazi na individualna doživljajna obilježja: razni su ljudi različito religiozni. Psiholog će u toj šarolikosti doživljavanja uočiti *bitnu strukturu* (građu, sastavljenost, složenost) na taj način, da »vidi«, što se *de facto nalazi stalno* u svima promjenljivim oblicima (bilo kad doživljuje bojazan pred Bogom, ufanje u Boga, ljubav, molitvu). Na temelju ove iskustvene pojavnosti (empiričke fenomenosti) ustanovljuje se bitnost religije u psihološkom smislu: ona je pojava u svijesnom subjektu (čovjeku), koliko on *iz priznavanja svoje ovisnosti o božanstvu nastoji da prema tome udesi svoj život*. Kad *znade*, da odnošaj s božanstvom znači upravo to ili da se osniva na tome, što je *eksistencijalno ovisan od uzročnog svoga gospodara, a moralno od zakonodavnog gospodara,* pa kad čovjek prema ovom znanju *voljno prihvaća* taj odnošaj ili kad se svijesno »postavi« prema gospodaru (= božanstvu ili osobno shvaćenom »Bogu«) tako, da se *ne protivi svom položaju podčinjenosti, nego ga uvažava u poštivanju,* onda je taj čovjek religiozan, ima religiju.

Religioznost je dakle subjektivno stanje ili religija u *subjektivnom* značenju, tj. svijesna upravljenost k *božanstvu*, u činu (doživljaju) *priznavanja i poklonstvene odanosti.* Kad ne gledamo na pojedine religiozne subjekte, nego uzmemo u obzir *poklonstvenu odanost božanstvu samu za sebe*, onda shvaćamo ili pojmimo samu *bit* religije u subjektivnom smislu (religioznosti): razumijemo ono, što sačinjava religiju u svima pojedinačnim doživljajima, ili ono, po čemu su doživljaji specifično religiozni. Psiholog će nadalje istraživati vanjske i nutarnje uvjete za postanak i diferenciranje religioznog života, ukoliko to ovisi na pr. od uzgoja, prirođenih

sklonosti, naturela itd. Što se traži, da netko postane religiozan? Na koji način dolaze ljudi do toga, da priznaju opstanak božanstva? Kako se doživljuje religioznost u pojedinim prigodama? Koji su svijesni elementi u pojedinom doživljaju? Koji se momenti ili svojstvenosti božanstva očituju u doživljavanju? Ova i druga pitanja pripadaju psihologiji religije. U samoopažanju će netko na pr. doživjeti ovo: iskusio je, kako su pojedini ljudi bili nevjerni, pa će u tome doživljajnom kompleksu odjednom (spontano) izniknuti svijest o tome, da je Bog vjeran, da čovjeka ne napušta, i da je u Njemu jedino sigurni oslon života. Ili će netko u salijetavanju svojih briga i razmišljanja o koječemu uvidjeti, da nema smisla pouzdavati se u sebe, nego prepustiti sve Bogu i od Njega prositi milost za dobar svršetak života. Na taj način može čovjek samoopažanjem — kao *psiholog* — upoznati svoje religiozne doživljaje. A kao *historičar*, kad istražuje historijska vrela (pisane dokumente, građevine...), upoznaje religiju u *historijski objektivnom* značenju, tj. po tome, kako se ona očitovala u historijskim oblicima *priznavanja* božanstva (izvjesnog nazora o božanstvu), zatim *izvanjskog poštivanja* (u obredima, molitvama, žrtvama) i nutarnjeg poštivanja u *moralnom pogledu.* Sve historijske diferencije ne smetaju, da ustanovimo, što je u njima *bitno* za religiju. A ovo bitno, kao zajednički element u historijskom i psihološkom očitovanju religije, zovemo *općeniti fakat naravne religije.*

Premda je naime religija kod pojedinih ljudi vrlo različita (s obzirom na pobliže shvaćanje božanstva, moralne nazore, vanjski kult), u jednome nema razlike: 1.) *priznanje,* da postoji božanstvo i 2.) voljni *pristanak* na praktične posljedice toga priznanja, koliko one proizlaze iz čovječjeg odnošaja prema božanstvu, — a to je pripravnost božanstvu se predati (posvetiti) u težnji za posjedovanjem ili u ljubavi. Ova *bogupredanost* ili *boguodanost* sastoji se dakle u *težnji* (čežnji) i *voljnim* činima, koliko su upravljeni na božanstvo, na pr. kad čovjek izrazuje svoje počitanje prema božanstvu, kad hoće da o Njemu razmišlja, kad ne će da Ga vrijeđa itd. To su izravno ili specifično religijski čini; a neizravno ili posredno može svaki čin da bude religiozan, ukoliko se čovjek preko bilo koga svojeg čina upravlja k božanstvu s namjerom (voljnom intencijom), da čitav život bude boguodan. Religiju prema tome sačinjava — osim priznanja (objektivnog, spoznajnog elementa) — *voljna spremnost, opredijeljenost, nastrojenje* (Gesinnung, Einstellung) za božanstvo.

A s voljnim je elementom spojen i *čuvstveni* (emocionalni): žalost, kajanja, strah, radost, smireni ili spokojni osjećaj zadovoljstva itd. Gdjegod pronalazimo te elemente, oni po svom objektu (božanstvu) komponiraju religijsku svijest. Gdje je božanstvo sasvim iskrivljeno shvaćeno, da već gubi obilježje božanstva, gubi se i religija. Kao objektivni kriterij religije uzimamo dakle pojam »božanstva« ili *realnog nosioca moći, od koje zavisi svijet i naš život.* U tom je obilježju božanstva kako-tako sadržano priznanje, da *ima razum i volju ili da je osobne naravi,* a s obzirom na ove biljege svaka je religija *boguodanost.* Upravo taj pozitivni element (bez historijskih varieteta) čini *naravnu* religiju.

b) S *filozofskog* gledišta ne uzimamo religiju kao iskustvenu činjenicu, tj. ne gledamo na bitnost religije, koliko smo je pojavno (induktivno: psihološki i historijski) ustanovili, nego je *izvodimo (deduciramo) iz filozofski utvrđene činjenice, da eksistira njezin predmet: božanstvo.* Religija je naime psihološki historijska činjenica s uvjerenjem, da postoji božanstvo — i bez obzira, *da li je to uvjerenje opravdano,* tj. da li božanstvo u istinu postoji i bez toga uvjerenja. Otkud znamo, da postoji? Što je zapravo »božanstvo«; što čini njegovu bitnost (narav)? Da li historijski poznatu misao o izvan- i iznadsvjetskom biću treba definirati kao »Boga«, tj. kao neovisnu eksistenciju osobne naravi? Na ovo pitanje odgovara filozofija. Pretpostavimo li, da ona odgovori u pozitivnom smislu, bit će time potpuno jasno određen *predmet religije: Bog.* Otud sad možemo logički izvesti, *u kakovim je odnošajima* čovjek prema Bogu s obzirom na Njegove vlastitosti (svojstva). To će biti temelj *filozofski objektivne ili istinite religije.* Ako je naime *istina,* da ima Boga, i da su na osnovu te činjenice *istiniti* (objektivni, stvarni) izvjesni odnošaji čovjeka prema Bogu, onda je na temelju toga *istinita* ili prava (= objektivna) religija samo ona, koja obuhvata ili sadržava *priznavanje tih odnošaja kao istinitih i za život mjerodavnih.* Sad su iz pojma religije isključene sve diferencije u historijskom i individualnom religijskom životu, kao što smo ih isključili i kod iskustvenog pojma o bitnosti religije; ali je sad još osim toga pojam religije dobio potpunije, jasnije i obrazloženije određenje utoliko, što smo *predmet* religije u njegovu odnosu sa čovjekom odredili ili upoznali sasvim jasno i dokazano. Prije smo (u historiji i psihologiji) pronašli religijski život i u njemu samom ustanovili svijesno odnošenje ili upravljenost na božanstvo kao predmet religije,

a sad se (u filozofiji) zaustavljamo kod samog toga predmeta — t. kad ga jasno upoznamo, eo ipso smo upoznali, što *nužno* pripada religiji, ili bez čega ona nije religija u pravom, objektivnom smislu, tj. kako odgovara predmetu. Sad je *predmet mjerodavan* za spoznaju religije. A filozofija nas uči, da uistinu ima Boga, i da je On naš *eksistencijalni i moralni gospodar:* to je glavno svojstvo Božje u odnošaju s ljudima. Pad kad tu činjenicu filozofija dokaže, bit će time dokazana istina, da pravu religiju sačinjavaju samo oni doživljaji, koji znače *priznavanje osobnog Boga u boguodanosti.*

Time, što filozofija dokazima utvrdi istinu, da *eksistira* ono Najviše biće, od koga je ovisan svijet i život — a koje se prema različitom shvaćanju u historijskim religijama zove »božanstvo« —, i time, što filozofija potpuno objasni *narav* (bît) toga u svim religijama zajedničkog objekta, tako da u Njemu ustanovi *osobnu narav Boga,* dobila je filozofija *objektivni temelj za definiciju religije.* S ovom će se definicijom slagati i historijski psihološka definicija, samo što je ova posljednja empirička, dok je filozofijska definicija nužno izvedena iz svoga logički opravdanog temelja, a to je sam predmet religije: Bog u odnosu prema čovjeku. Iz toga naime odnosa nužno slijedi — što je zapravo u njemu uključeno — da čovjek mora, priznavajući Boga, živjeti boguodano, tj. biti religiozan. *Boguodanost* je dakle religija; tako se ona pokazuje također po historijskom i psihološkom analiziranju, a po filozofiji je ova definicija dobila svoje metafizičko fundiranje.

W u n d e r l e kaže, da religijska filozofija istražuje »poglavito neobjavljenu religiju, *naravnu* religiju ili religiju kao zajednički element ukupne ljudske kulture«. Pod »naravnom« misli on sve historijske religije kao takove osim nadnaravne (kršćanske) tj. sve religije po međusobnim njihovim razlikama odn. pojedinačnim oblicima. Ali *pojedinačni oblici kao takovi ne izrazuju bitnost religije,* pa zato njihova historija ne znači historija naravne religije — osim ukoliko *kod svih pojedinačnih oblika dolazi do izražaja ono, što je bitno ili naravno,* a to je *svijest o Bogu i spremnost na udešavanje života po toj svijesti.* To je *naravna* religija. Ona postoji kao *nadnaravljena* religija, ukoliko Bog religiozno usavršuje čovjeka iznad naravnih sposobnosti, — kako znamo iz Kristove objave.

6. Funkcija priznavanja Boga

a) Priznavati Boga u religijskom smislu znači ne samo sigurno znati, da uistinu ima Boga, nego povrh toga i živjeti po toj istini: religiozan je, tko se *uživljuje u svoju vezu s Bogom.* Šta to znači? Uglavnom to, da se Bogu *priklanja,* kao da se prema Bogu svijesno okreće u želji da Ga pronađe i da se s Njime *združi* ili »čitavom dušom« *sjedini.* Na temelju uviđanja, da je od Boga ili da *uzročno proizlazi* od Boga, čovjek je religiozan, kad *pristaje na to, da Bogu sasvim pripada ili da je Njemu posvećen.* Ova *posveta* Bogu čini savršenu vezu čovjeka s Bogom ili idealni religijski saobraćaj čovjeka s Bogom. A čovjek se nečemu (nekome) predaje ili posvećuje u *ljubavi,* u čežnji za posjedovanjem, znajući, da je u tome posjedovanju dobra — kad je najviše, kao što je kod Boga — potpuno ili blaženo usrećenje, blaženstvo. *Ljubavlju se predati (posvetiti) Bogu kao predmetu svoga blaženstva* znači dakle usavršenu ili idealnu bit religije. To je njezina funkcija, koliko religiju uzmemo kao usavršeni oblik bogoštovnog života. Poštivanje (kult) Boga razvijeno do tijesne usrdne veze, kako je ljubav rađa, postaje *svetost,* upravo posveta ili posvemašnja predanost Bogu. To je ideal, za kojim ide religija po svojoj bitnoj tendenciji.

U svima historijskim religijama nalazimo taj ideal više-manje ostvaren, a najvećma je ostvaren u *kršćanskoj* religiji. Da li je ona opravdana ili nije, tj. da li je istina, da je njezin začetnik Isus Krist objavio ljudima religiju od Boga određenu, ili to nije istina, — zasad ne treba da na to pitanje znamo odgovoriti, a ipak je i nezavisno od toga nesumnjiva istina, da je kršćanstvo *najsavršenija* religija: jer među svima historijskim oblicima religije Kristova je religija po navedenom kriteriju *ljubavi prema Bogu* najsavršenija. U njoj je naime po Kristovoj nauci Bog naš *Otac,* — a tim je izrečen vrhunac mogućnosti našeg intimnog životnog odnošaja prema Bogu. Da je Bog ljudima dobar Otac, to je ljudima donekle bilo poznato i bez pouke Kristove; to je u historijskim religijama došlo do izražaja kao najviša ideja naravne ili na razumu osnovane religije. Ali ona ljubav, koja se već ne osniva na razumskom dohvatu Boga, nego na vjeri, da je Bog u Kristu dao ljudski život za dokaz svoje ljubavi — kako se uči u kršćanstvu —, ljubav, koja se u nama iz te vjere razvije, najviša je u nadnaravnom smislu nadvisujući naše sposobnosti. U tom je smislu kršćanska religija nadnaravno savršena.

Dakako, kad je pojedinac doživljuje, nije religija predmet refleksne analize, kao što je mi sada strukturno (po sastavnim elementima) analiziramo. Kadikad je u trenutnom doživljaju spojeno (sintetizirano) mnogo elemenata, koji i nisu zasebno poznati na temelju rastavljanja (analize) takvog složenog doživljaja. Netko na pr. obustavi svoj pogled, jer ga je na to potakla ljubav k Isusu Kristu, za koga se već otprije opredijelio ili svoje »srce« (težnju i sklonosti) Njemu posvetio; a do te je posvete možda došlo na nekom životnom zaokretu, kad se dotični odlučio prekinuti ukorijenjenu naviku, da hodajući gradskim ulicama u pohoti za seksualnim podražicama traži odgovarajuće objekte: na takvom je zaokretu početna markacija za put boguodanog života. Tko je bio ateist, njemu je taj zaokret omogućila možda baš filozofska motivacija: suzbita svaka sumnja o religijskom smislu života. Da takav slučaj nije fiktivan, znam iz vlastitog iskustva. Tek sada, kad u sjećanju reproduciram davnu svoju mladost i refleksno analiziram one doživljaje, znam, da je ispred konverzije vladalo dugotrajno zabacivanje morala radi odbačene vjere u Boga, a čežnja za istinom navraćala me od ove negacije k sumnjanju o eksistenciji Božjoj i besmrtnosti duše, a u tome stadiju religijske skepse opet sam se počeo moliti Bogu, da mi prosvijetli razum za spoznaju istine — jer premda ne znam, ima li Boga, baš zato nije isključeno, da postoji, a u tom slučaju sve o Njemu ovisi. Ne mogu ovdje nastaviti iscrpnim objašnjavanjem toga razdoblja. Svaki religiozan čovjek ima dosta primjera u vlastitom životu i zna, u kakvim konstelacijama nastaju pojedini religiozni doživljaji. Netko se, recimo, ženira pred ljudima ispovijedati vjeru otkrite glave na molitvu, ali se napokon odluči zbog pomisli, da su ljudi ništa prema Bogu. Ili, doživljaji se javljaju kao optužba o teškoj krivnji i nevrijednosti, a odmah nastane čuvstvo sreće, da je i nevrijednima Krist nazočan. Ili, s osjećajem sigurnosti o zaslugama pred Bogom udruži se samospoznaja, da »životinja« još živi u duši, i to je pobuda na smjernu predanost Božjem vodstvu. Ili, usred molitve vraća se u svijest jučerašnji razgovor i sve, što je zanimljivo pa i poželjno, a volja to potisne iz svijesti kao nevrijedno s obzirom na ljubav k Bogu.

b) *Ujedinjenje s Bogom* označili smo kao plod ljubavi, kojom se čovjek sasvim predaje ili *posvećuje* — i u tome je savršeno religiozan. Ovo religijsko savršenstvo uključuje ili pretpostavlja i *moralno savršenstvo:* tko je Bogu posvećen, ujedno je moralno svet ili savršen. Zašto? Jer *predati* se Bogu znači ujedno *pripravan biti* na izvršivanje volje Božje, tj. učiniti, što Bog hoće, — a Bog u *moralnom zakonu* stavlja čovjeku do znanja, što hoće, pa zato se čovjek Bogu predaje ili posvećuje, kad Njegov zakon sluša ili kad svoju volju sasvim podvrgne volji Božjoj i time se moralno usavršuje, postaje svet. Religijsko i moralno savršenstvo ne znači dakle sasvim isto: prvo je *priznavanje Boga u ljubavnoj predanosti ili posvećenosti,* a drugo je *svetost ili potpuna suglasnost s voljom Božjom.* Ova druga, moralna savršenost, uključena je u savršenoj religiji. I kad je religija nesavršena, kad znači poštivanje bez potpune ljubavi (na pr. iz straha), ipak je u njoj sadržana moralna dobrota, iako nije usavršena do svetosti; jer ne poštuje Boga, tko je moralno zao ili tko pogrđuje Njegovu zakonodavnu volju. Samo moralno čestit čovjek može reći, da poštuje Boga ili da je religiozan; bez moralne valjanosti otpada i religioznost. Može netko doduše da bude moralno vrijedan i, kad izrično ne misli na Boga, ali kad Mu uskraćuje poštivanje, onda već samim time čini zlo, jer je na poštivanje obvezan. A kad Boga poštuje, ujedno će vršiti Njegovu volju i time je moralno dobar.

Neispravno je reći, da ne treba biti religiozan (nabožan), tko je moralno dobar, ili da *moralna dobrota nadomješta religiju.* Tako mogu reći samo oni (na pr. K a n t), koji pretpostavljaju, da *moralni zakon nije od Boga,* nego da je moralna volja sama sebi zakonodavna (autonomna). Kad bi tako bilo, da volja sebi zakon daje, onda bi u posluhu prema zakonu (u vršenju dužnosti iz počitanja prema zakonu) bio alfa i omega moralnog života: tek bi još moralna savršenost (svetost) postojala kao moralni ideal. Sve drugo, što nalazimo u historijskim religijama — na pr. molitve, meditacije, žrtve ... — imalo bi otpasti, nema prava na opstanak: jer po moralnom zakonu *nema nikoje dužnosti prema Bogu,* nema dužnosti bogoštovlja (religije). Tako uči Kant. Ali mi ćemo dokazati, da *moralni zakon jest od Boga.* On je izraz volje Božje, u vezi s postavljenom svrhom života: da naša volja u izvršivanju moralnog zakona bude *skladna s voljom Božjom,* i utoliko da se s Bogom *ujedinjujemo;* a to upravo znači, da se Njemu voljno *predajemo ili posvećujemo,* privrženi Bogu kao svom najvišem dobru.

Uzmemo li sad dokazanu pretpostavku, da preko savjesti Bog određuje, što ne smijemo odn. što moramo činiti, to znači, da posluh prema savjesti ili vršenje dužnosti iz počitanja prema moralnom

zakonu *uključuje* poštivanje volje Božje ili praktično priznavanje Boga Zakonodavca. Nasuprot, moralni neposluh znači sukob s voljom Božjom. Tko dakle po svojoj savjesti živi ili tko je moralno dobar, a pri tom ujedno znade (i bez dokazivanja), da se po savjesti očituje volja Božja, koju svojom dobrotom priznaje, eo ipso je religiozan: *poštuje Boga, koliko vrši Njegovu volju.* Tako se moralna dobrota *osniva* na poštivanju Boga; i kad je netko savršeno dobar, ta moralna savršenost (svetost) *izvire* u posluhu prema volji Božjoj, u počitanju ili poštovanju Zakonodavca, u religiji. Nema dakle svetosti bez ovisnosti od Boga; tko te ovisnosti ne priznaje, oduzeo je korijen moralnom zakonu, a time i (savršenom) izvršivanju zakona. Najvažnija je istina, da je moralni zakon od Boga Zakonodavca, pa tko znade za tu istinu i drži se zakona, taj se time »drži« Boga, sluša Njega, pokorava se volji Božjoj i time je poštuje. Ako Bog postoji, onda nikakva teorija ne smije iz moralne dobrote (savršenosti) isključiti vezu s Bogom; ne smije reći, da je dovoljno biti moralno dobar i da je nepotrebno pri tom biti bogoštovalac: jer dobrota izvire u posluhu prema savjesti, a savjest je izraz Božjeg imperativa, pa zato je dobrota ujedno posluh ili poštivanje Boga. Iskustvo nam to i potvrđuje, jer vidimo, da oni, koji priznaju Boga ili koji su religiozni, upravo kao takovi nastoje živjeti po savjesti; a nesavjesni život teče uporedo s nepriznavanjem Boga. Može, rekosmo, i bez tog priznanja da netko bude savjestan (jer ne mora biti zločinac, tko Boga ne priznaje), ali bez priznavanja Boga ne zna, *zašto* da bude savjestan, i tako mu otpada dovoljni motiv za savjestan život. —

Objasnili smo ovisnost morala od religije, pokazali smo, kako moralno dobar i savršen život (svetost) pretpostavlja priznavanje Boga: *u pokoravanju Bogu ili religijskoj vezi s Bogom izvire moralna dobrota i svetost.* Kad bi netko rekao: »Učinit ću ovo dobro, jer moram da budem Bogu poslušan«, taj je pripravan na dobrotu iz *religijskog* motiva ili iz privrženosti k Bogu, ukoliko našoj volji zapovijeda. »Kad Ti tako hoćeš, Bože, mora da bude, i ja slušam; evo ja Tvoju volju poštujem, religiozan sam i zato slušam ili dobro radim.« Ovakvo poštivanje Boga *na osnovu moralnog »moranja«* čini jedan element religioznosti, a drugi je, kad znamo, da je Bog *najviše dobro,* kome se predajemo ili posvećujemo iz ljubavi: tamo je bila *pripravnost na moralnu dobrotu* iz bogoštovlja (kome pripada i bogobojaznost), a tu je sad *ljubavno ujedinjenje* s Bogom ili pođređivanje svih drugih vrijednosti jednoj najvišoj, a ta sastoji u što tješnjoj povezanosti s Bogom. Ta pak povezanost obuhvata ne samo sveukupna moralna dobra djela, nego i taj plus, da se čovjek u »razgovoru« s Bogom ili u *molitvi* s Njim združuje, da mu i *vanjskim načinom* iskazuje poklonstveno štovanje itd. Ovakovo *ljubavno* poštivanje Boga, koje čovjek imade osim *poslušnog* poštivanja (vršeći moralni zakon), čini ga *nabožnim, pobožnim, religioznim.* Taj element religije doista pronalazimo u historijskim religijama, pa bi njegovo odstranjivanje značilo ne priznavati Boga najvišim dobrom ili najvrednijim ciljem ljubavi.

Priznavati Boga i u tome priznavanju »gledati« na smisao života možemo nazvati *idealizam.* Idealistički nazor o životu znači isto što religijsko-moralni nazor. Kad Nietzsche kaže, da je »religija idealizam za priprosti puk«, onda bi religija imala biti samo za taj puk, a ne za ničeovce, koji su ateistički i areligiozni (ili čak borbeno protureligiozni), a utoliko protivnici idealizma držeći se *naturalističkog* nazora o životu. U tome bi smislu, po Nietzscheovim riječima, religija ili idealizam izgubio pravo na opstanak; — samo što bi takav gubitak prava trebalo valjano opravdati. Drugi koji valjani smisao ne možemo ni dati ovoj izjavi, jer uzmemo li, da bi po njoj imala religija značiti popularizaciju *filozofskog idealizma* (teizma), to se time falzificira religija: ona ne znači vulgarnu filozofiju, budući da religiozni ljudi ne moraju znati iz filozofije baš ništa, nego je dovoljno za religiju i sasvim nefilozofsko znanje o Bogu; a osim toga nije ovo znanje jedini konstitutivum religije, nego religija znači *upravljanje života k Bogu,* a to je sasvim nešto drugo nego teoretski nazor idealizma. Tko sve to konfundira, nema dakako ni o čemu jasne pojmove, a bez njih nešto tvrditi, nekritički je i nenaučno. Religijski je idealizam za svakoga (ne samo za priprosti puk), tko zna, da ima Boga, a pogotovo za one, koji to znadu i naučno dokazati. Koji protivno tome tvrde, za njih ne da nije religija, nego nije za njih *istina,* jer je ne traže bez predrasuda. Mi čitamo njihova djela, poznamo njihove nazore i kritički ih suzbijamo dokazujući naš »idealizam«, ali baš u tim djelima vidimo, da protivnici idealizma ništa ne čitaju, jer i ne pokušavaju naučno suzbijati naš nazor, koji još redovno iskrivljuju. Ciničko (ničeovsko) neraspoloženje prema idealizmu psihološki je razumljivo samo kao patološki gubitak ljubavi za istinu.

Filozofijsko opravdanje moralnosti

1. Osnov moralnosti

Moralnost pripisujemo djelima ili činima, ukoliko su jedni zli, opaki, nevaljani, neispravni, nepošteni, a drugi dobri. (Izrazom »moralni« obuhvatamo kadgod samo dobre čine, a za zločine kažemo, da su nećudoredni ili nemoralni.) Izrazi »zlo - dobro« nemaju uvijek moralni smisao, na pr. za krojača kažemo, da je načinio dobro odijelo odn. loše, prema tome, da li ono odgovara mjeri i propisima krojačkog posla; neka je građevina izvedena dobro odn. zlo, koliko odgovara svrsi ili zadatku; umjetnik (pjesnik, slikar, glazbenik...) dobar je odn. nevaljan prema tome, kakove su mu umjetnine, a za njihovu je vrijednost i opet nešto mjerodavno. Umjetnik doduše (kako je već A v i c e n n a rekao) ne mora pri svome djelovanju izrijekom ili napose (refleksno) misliti na umjetnička pravila, ali ona su već u samom poslu mjerodavna. Sve to međutim nije ćudoredno niti dobro ni zlo. Po ćudorednom ili moralnom dobru i zlu biva sav čovjek dobar odn. zao, ne tek u nekom obziru ili po nekom zanimanju, kao što je navedeni krojač i umjetnik u svome zvanju dobar ili loš: po ćudorednim se djelima ljudi kao ljudi razlikuju u dobre i zle, — a to znači, da je za *ćudorednu razliku ljudskih čina mjerodavno nešto u čovjeku, koliko je čovjek.* Ovo ćemo mjerilo (normu) potražiti putem iskustva promatrajući one čine, koje ljudi općenito smatraju zlima odn. dobrima u moralnom smislu. Netko je pijanica, škodi svome zdravlju i svojoj obitelji: neumjerenost se protivi razumu, jer nam razum (pamet) kaže, da je zdravlje i opstanak obitelji takvo dobro, koje treba uzeti u obzir pri nagnuću (sklonosti) za pićem; svoj nagon treba podrediti razumu, tj. razum treba da bude mjerilo ili putokaz u našem djelovanju. To je primjer nagona za samoodržanjem (jelom, pićem), a sad uzmimo kao primjer moralnog prosuđivanja spolni nagon za održanjem ljudske vrste, ukoliko bi netko protu-razumno ili protuprirodno štogod činio sam sobom ili s drugima: i opet je za moralni taj zločin mjerodavna razumna narav ili priroda (zato i kažemo, da je zločin nešto nenaravno, abnormalno). U oba

navedena primjera za moralnost ljudskih čina razbiremo, da je *razum ili razumna naša narav* mjerilo (ravnalo, putokaz, smjernica) u moralnom diferenciranju: dobro je djelo, kad se slaže s razumom ili kad mu odgovara, u protivnom je slučaju zlo. To ćemo također razabrati na primjerima, gdje pojedinac nije samo u odnosu prema sebi, svojim tjelesnim ili osjetilnim nagnućima, nego kad svojim činima stupa u odnos prema drugim ljudima; na pr. otimati nečiju svojinu, napose život (umorstvo), klevetati itd. To su moralni zločini, u koliko se protive razumu, koji u prosuđivanju tih zločina izriče, da je zločinac morao tuđem dobru podrediti vlastiti interes (ugodno i korisno dobro skopčano sa zločinom).

Moralno kvalificiranje naših čina zavisi od razuma, ukoliko uviđamo, da pri odlučivanju za neki čin ima biti mjerodavna činjenica, da su zdravlje, skrb za obitelj, zajedničko društveno blagostanje... veća dobra od onih, što ih pružaju zločini: na tome se *rasporedu dobara* osniva iskaz razuma o moralnoj zloći odn. dobroti. Zato S o k r a t kaže, da će čovjek biti dobar ili krepostan, kad bude uviđao, da se tek dobrim činima postizava ono, što je čovjeku zapravo dobrobit, dok se zlim činima gubi prava dobrobit čovjeka. Mjerodavan će prema tome biti razum, ukoliko je ispravan, tj. koliko nam otkriva, koja je ta *prava dobrobit* za čovjeka, — zbog koje *ne smijemo* činiti zla, a *moramo* činiti dobro. Jer bez imperativa »ne smiješ — moraš« nema moralnosti: mi ne kažemo na pr. da su šetnja, razgovor s prijateljem, slušanje glazbe, šport, učenje itd. moralno dobra djela — i to samo zato, što odgovaraju čovjeku kao životna dobra. Odnos volje prema dobrima postaje moralan, koliko smo u izboru dobra *obvezani* (obligirani) — i to obvezani *bezuvjetno* (kategorički, apsolutno). Zločinac u krađi s umorstvom vidi svoju dobrobit: obogaćenje i doživotno uživanje; a moralna ga svijest apsolutno obvezuje: »ne smiješ« to učiniti. (Taj konkretni imperativ zovemo *savjest.* Ona se oslanja na općenito načelo o nekom obvezatnom djelu ili dužnosti — na pr. treba biti pravedan — tako, da ga primjenjuje na pojedini slučaj: ovo je nepravedni čin i zato ne smiješ.) Zašto »ne smijem« biti nepravedan? Zar je u pravdoljubivosti uključena veća dobrobit, nego što je užitak, koji je ostvariv pomoću umorstva? Zločincu je taj užitak vrednije dobro, i stoga se ne obazire na pravdoljubivost, ona za nj ne postoji, — pa kad bi od njegova priznanja one dobrobiti, koja je uključena u oživotvorbi pravde, bila zavisna obveza (»ne smiješ — moraš«),

ta obveza ne bi ni postojala, kao što ne postoji nagnuće za pravdom. Svijest obveze ili dužnosti nije se ovdje mogla razviti iz socijalnog nagnuća (kako misle pozitivistički etičari), jer je imperativ dužnosti nazočan i, kad je odsutno nagnuće k socijalnoj pravdi. Zločincu je izgled na doživotno uživanje dobara (sreću) *najveće dobro* ili najvrednija, posljednja svrha ili smisao života, a ipak je umorstvo kao sredstvo za tu svrhu zabranjeno; u omjerivanju dobara jest »ne smiješ« na strani subjektivno većeg i najvećeg životnog dobra. Po toj zabrani biva u najpoželjnijem cilju ipak nešto zazorno. Dakle je opstojanje zabrane *bezuvjetno*, tj. ne osniva se na priznanju prednosti nesubjektivnog dobra (tuđeg prava na život) prema subjektivnome. Drugim riječima: *obveza ne zavisi od nagnuća*, nije uvjetovana nagnućem; ona postoji suprotno nagnuću i utoliko je apsolutna ili bezuvjetna. Time smo napokon dobili potpuno definirani pojam moralnosti: ona pripada voljnim činima, koliko su *u skladu ili u neskladu s apsolutno obligatornim razumom*. Taj sklad odn. nesklad konstituira dobrotu odn. zloću. Savjest je samo neposredno mjerodavna za moralno kvalificiranje; zato neposredno, jer se imperativ savjesti na nečemu osniva: *zašto* moramo sa zločestim činom zajedno napustiti svrhu toga čina, koju smatramo najvećim svojim dobrom? Jedino zato, jer je najveća dobrobit uključena u dobrom činu. Dakle: *svršni (finalni) red ili vrijednosni raspored dobara s obzirom na najviše dobro* čini stvarnu osnovicu apsolutne obveze. Za moralnost je prema tome mjerodavno troje: 1.) odnos voljnog (svršnog) djelovanja prema najvišem dobru kao zadnjoj svrsi, 2.) bezuvjetna obveza oživotvorbe te svrhe, 3.) s oživotvorbom skopčana najveća sreća (blaženstvo).

O tima komponentama moralnosti ima različitih nazora; o njima raspravlja filozofija morala ili etika. Na prvom mjestu dakako dolazi u obzir najradikalnije negativni stav: *imoralizam* ili nazor (Nietzscheov), da je moralna različnost možda čak fikcija ili plod umišljanja, ali svakako nešto posve subjektivno ili relativno, ali ne objektivno ili apsolutno, tj. nijesu neki čini sami po sebi zli odn. dobri, nego to kvalificiranje zavisi od čovjeka. Kritika toga nazora upozoruje na spomenutu činjenicu, da zloća odn. dobrota nekih čina *nije zavisna od ičijeg priznanja, nije uvjetovana ikojim nagnućem* (prema tuđem dobru, općoj kulturi . . .). Ljudi bezuvjetno moraju priznati moral; potreba morala osniva se na našoj naravi, ukoliko ona ne može biti bez »moranja« (obveze, savjesti, dužnosti).

Kažemo li, da bi čovječanstvo moglo biti bez morala, to znači, da bi s obzirom na ljudsku narav bilo sasvim normalno stanje, kad bi ljudi proglasili na pr. krađu, klevetu, umorstvo . . . dobrim činima zato, što se njima postizava svrha nagonske naravi. Zloća tih čina posve bi otpala, a bilo bi upravo razumno smatrati ih dobrima zbog njihove prikladnosti za oživotvorbu naravno (nagonski) poželjne svrhe. Ali tome nasuprot povijest ljudskog roda znade, da nije tako. Takva bi neurednost života bila za njegov opstanak katastrofalna. Potreba je moralnosti osnovana u uređenju ljudske naravi kao stvarnom uvjetu životne eksistencije. Stoga je kritički neodrživ i etički *pozitivizam* ili nazor, koji priznaje opstanak moralnog reda, ali ga smatra rezultatom subjektivnih faktora: odgoja, običaja, pozitivnih zakona. *Relativizam* priznaje opstojnost moralnog zakona, ali mu odriče svaku nepromjenljivost. Suprotno je tome činjenica, da uza svu promjenu moralnih uvjerenja ostaje ipak nepromijenjena apsolutno obvezatna različnost nekih čina. Osim toga oduvijek su nepromijenjeni stanoviti čini kao zločesti ili opaki odn. dobri, čestiti, pošteni.

2. Teistički i ateistički moral

Nakon što je najprije bio objašnjen pojam moralnosti, a zatim utvrđen stvarni (realni) opstanak moralnosti, nastupa u daljem sustavnom raspravljanju potreba *opravdavanja* moralnosti, tj. (prema navedenoj trostrukoj komponenti moralnosti) potreba obrazlaganja: 1.) koje je najviše dobro, 2.) na čemu se osniva apsolutna obveza, 3.) u čemu sastoji polučenje najvišeg dobra kao zadnje svrhe ili životnoga smisla? Odgovori se uglavnom razilaze u dva suprotna smjera: *teistički* i *ateistički* (religijski i areligijski).

Teistički etičari argumentiraju ovako: Iz teodiceje znamo, da postoji *Bog* i da je u svojoj providnosti svemu stvorenju, napose čovjeku, odredio *svrhu* opstanka; a čovjeku je (s bzirom na njegovu osobnu ili razumnovoljnu narav) konačna svrha, da se spoznajno i voljno s Bogom udruži, — jer je Bog u sebi najviše dobro (summum bonum) i kao takav je najpoželjniji predmet naše razumne naravi. U spoznajnom sjedinjenju s Bogom biva čovjek Bogu naličan (kako je to donekle po svakom shvaćanju nekog predmeta), a u voljnom posjedovanju Boga sastoji ljubav k Bogu. Time se čovjek kao osobno biće najviše usavršuje pa u tome nalazi konačno smirenje, zadovoljstvo ili sreću. Kao što Bog ljubi najviše dobro u

samome sebi, tako i čovjek — jer je sposoban spoznati najviše dobro — mora ljubiti najviše dobro u Bogu (a po tome zajedničkom predmetu ljubavi biva čovjek zapravo sličan Bogu). Odredivši tu svrhu morao je Bog isključiti svako drugo dobro, koje bi čovjek bio kadar sebi postaviti kao konačnu svrhu života; — a prema tome je trebalo zakonski ustanoviti različnost čovjekovih čina s obzirom na oživotvorbu određene svrhe. Koncepciju svrhe i voljno određenje svršnih čina zovu teisti *vječni zakon*. On mora biti čovjeku obznanjen; utoliko je *naravni* zakon. U njemu je ravnalo za moralnost naših čina. Tako se iz teodiceje silazi u etiku: *naš odnos prema Bogu kao svrhodavcu i zakonodavcu čini osnovicu moralnog reda.* Nazovemo li priznanje tog odnosa »religija«, s pravom ćemo reći, da se moral osniva na religiji. Religija u subjektivnom smislu (religioznost, nabožnost, bogubodanost) obuhvata posebne dužnosti prema Bogu i utoliko je ona sastavni dio moralnih dužnosti.

Nije to jedina metoda teističkog obrazlaganja moralnosti; etičari polaze također iz same etike k priznanju Boga, tj. ne silaze iz teodiceje k moralnosti, nego obratno: tražeći odgovore na postavljena tri pitanja uzlaze k Bogu — kao najvišem dobru, kao izvoru apsolutne obligacije i kao našem blaženstvu. Tko priznaje (protiv imoralista), da stvarno postoji moralni red, koji uključuje opstojnost obligacije i najvišeg dobra, mora također priznati, da postoji Bog, — ako još i to priznaje, da nema najvišeg dobra ni apsolutne obligacije osim u Bogu. Silogistički se ovako argumentira: Ako nema Boga, nema najvišeg dobra za nas ni apsolutne obligacije; ako nema najvišeg dobra i te obligacije, nema ni morala, dakle bez Boga nema morala; — a moral postoji, dakle Bog postoji. Posljednja premisa (da moral postoji) utvrđena je protiv imoralista, pa još samo treba izviditi, da li se najviše dobro i apsolutna obligacija nalazi u bilo čemu osim u Bogu.

Čim smo tako ustanovili, da je najviše dobro u Bogu, i da je naša konačna svrha u osobnom posjedovanju Boga, možemo otud izvesti normu moralnosti ovim silogizmom: Posjedovati Boga, najviše dobro, možemo samo kao osobe, dakle je *osobno usavršenje u Bogu* moralna norma. U nauci, umjetnosti, vještinama, čovjek može napredovati ili usavršivati se, tj. dostizati ili uzbiljavati (aktualizirati) zadatak, cilj, ideal: ono stanje oživotvorenog ili uzbiljenog dobra, kada čovjek ima ili posjeduje, za čim je težio u svome djelovanju. Tako se čovjek može usavršivati i gledom na najviše dobro, životnu

svrhu. To je usavršenje upravo normativno za moralnost. Sve većma spoznavati Boga, posjedovati istinu o Njemu, sve više pristajati uz Njega, voljno Ga priznavati kao najviše dobro, ljubiti Boga (kako se ljube slične ili srodne duše), — u tome sastoji moralno usavršenje razumno voljnog subjekta moralnosti (osobe).

Time je već odgovoreno na treće pitanje, o *sreći*; jer sreća je postignuta, kad je čovjek na izvoru, gdje može imati ono najviše, što je kadro ispuniti svu težnju ili što ga potpuno usavršuje. Toga doduše u životu ne nalazimo, i kad bi samo taj naš smrtni život došao u obzir, koliko je u pitanju najviše dobro, ne bi toga dobra nikad ni bilo, iako smo apsolutnom obligacijom na nj upućeni (po obligatornom isključenju dobra, koje bi nas putem zločina usrećilo). Stvarna opstojnost obligacije uključuje najviše dobro, a njega do smrti ne posjedujemo, dakle ga moramo biti kadri postići nakon smrti; utoliko moramo, što se već ispostavilo, da je Bog svrhodavac, pa je s time nespojivo, da bi namijenjena svrha života bila čovjeku neostvariva.

Odredivši svrhu, Bog je ujedno *zakonodavac* glede načina, kojim će čovjek oživotvoriti svrhu. To je »vječni zakon«, koji se kao moralni zakon očituje u savjesti — i tako znači konačnu normu moralnosti. Bilo da kažemo svrhodavna volja Božja ili zakonodavna, smisao je utoliko isti, što je u vidu svrhe postavljen zakon: jedno je i drugo zajednički normativno za naše čine; dobri su odn. zli prema tome, da li jesu ili nijesu *u skladu sa svrhodavnom i zakonodavnom voljom Božjom, s vječnim zakonom.* Uzmemo li u obzir taj svršni odnos našeg života prema Bogu, i to koliko se osniva u razumnoj ili osobnoj našoj naravi, možemo reći, da je *razumna narav* mjerodavna za moralno razlikovanje. U vidu svršne oživotvorbe reći ćemo, da je *osobno usavršenje u Bogu* konačna norma moralnosti. A to usavršenje sastoji u spoznajno voljnom sjedinjenju ili u ljubavi, pa je stoga *ljubav k Bogu* mjerilo moralne dobrote. Sukob s ovom ljubavi znači moralno zlo i ujedno povredu Boga (grijeh).

Prema tome je neispravno reći, da neki čin može biti protivan razumu i moralnom redu, a ipak ne znači povredu Boga (»filozofski grijeh«): čim je istina, da se u našem razumu očituje zakonska volja Božja, nema zločina bez ikojeg obzira na Boga. Nije potrebno, da pri svakom moralnom činu posebice ili izričito mislimo na Boga kao najviše dobro i zakonodavca; a pogotovo se za moralni život ne

iziskuje, da svaki čovjek bude teistički etičar, koji bi znao obrazlagati osnovanost morala u našem odnosu s Bogom svrhodavcem i zakonodavcem. Tko Boga priznaje, te je bilo kad u životu uvidio svoju moralnu podređenost u »glasu« savjesti ili je uvidio, kako su ograničena životna dobra, kako sreća zavisi od Boga, kako nagonsko zadovoljstvo nije najviše dobro (jer ne iscrpljuje sposobnost novog i drukčijeg teženja) — dakle tko se bilo kako nesavršeno, a ipak pozitivno, odnosi prema Bogu, ne može se reći, da moralno živi bez religije. Ako i jest netko teoretski ateist, kao moralno dobar čovjek priznat će, da je po obligaciji i najvišem dobru zavisan u svojim činima (bez obzira na svoja nagnuća); tko ni toga ne bi uviđao, nema bitnog uvjeta za moralnost.

Kako obligacija i najviše dobro imadu zajednički osnov u Bogu, treba da još to pobliže objasnimo.

Temelj moralne razlike i obveze

1. Naravni zakon

Etičar (moralist) se zanima za voljna ili hotimična djela (promišljene, ljudske čine), ukoliko se moralno razlikuju. Čovjek je naime ograničen ili vezan u svome voljnom djelovanju, ukoliko neka djela ne smije htjeti, a mora htjeti njima suprotna djela. Po *bezuvjetnoj (apsolutnoj)* obvezi ili po kategoričkom imperativu »ne smiješ — moraš« označena je *razlika nekih čina u moralno zle i dobre.*

Zašto je čovjek obvezan, da nešto nikako ne smije učiniti? Kada bi izvor obveze ili voljnog ograničenja bio u skupnoj volji dotičnog društva, kome netko pripada — bilo da je ta skupna volja izraz običaja ili tradicije, bilo da se oslanja na silu društvene vlasti —, onda bi takva (pozitivna) obveza bila ujedno temelj ili stvarni razlog zloće odn. dobrote nekih čina. To i tvrde *pozitivistički* etičari. Da li oni nemaju pravo, to zavisi od toga, može li se dokazati, da je *stvarni razlog moralne različnosti* (između apsolutno obvezatnih zlih i dobrih djela) *drugdje, a ne u nečijoj volji.* Ako to možemo dokazati, onda je sigurno, da se obveza osniva na zloći i dobroti dotičnih djela, — a ne obratno, kao što rekoše pozitivisti. Pitanje je dakle: *zašto* su neki čini zli, *na čemu se to osniva* ili temelji (fundira), da neki čini *moraju biti zločesti* tako, da je baš zato čovjek obvezan ne učiniti ih?

Ako *posljedica nekoga čina znači za čovjeka zlo,* očito je takav čin zločest. Takovo je zlo stvarni razlog ili temelj zloći dotičnog čina. Prema tome treba izvidíti na nekim zločinima njihove posljedice: ako ovi čini donose čovjeku zlo i time ga lišavaju dobra, osniva se na tome zloća tih čina. Još ako je dobro, koga smo zločinom lišeni, čovjeku *nužno gledom na njegovu narav,* bit će prema tome i obveza nužna ili bezuvjetna. Takovom je ljudi doista smatraju pri nekim zločinima, — ali bi to smatranje moglo da bude subjektivno (kao što i tvrde subjektivisti), pa stoga treba izvidíti, da li se nužna (apsolutna) obveza osniva na nekom dobru odnosno zlu same naravi ljudske, tako da su izvjesni čini protivni nužnom

dobru, tj. vode k zlu, a odvode od dobra. Potražimo na nekim zločinima one posljedice, koje čovjeku *po samoj njegovoj naravi znače zlo,* i kada to ustanovimo, pronašli smo *temelj moralnoj zloći* tih čina.

Umorstvo, krađa, kleveta... — djela su, koja sama po sebi ili po svojoj naravi nanose nekom čovjeku zlo, ukoliko dotičnik po tima djelima biva lišen prava na život i neku svojinu. Čovjeku već njegova vlastita životna eksistencija predstavlja osnovnu imovinu (svojinu, vlasništvo); a ova imovina uključuje pravo na sve, od čega zavisi čovjekov život. Kao što je čovjeku prirođena težnja za životom, tako mu *po naravi pripada težnja za posjedovanjem životnih dobara* ili onoga, što mu je za život potrebno. Ona djela — umorstvo, krađa, kleveta... — kojima je čovjek lišen životnoga dobra, imadu eo ipso svoju naravnu posljedicu životno zlo. Zašto takva djela već sama po sebi ne mogu biti indiferentna? Jer im *posljedice* nisu indiferentne za ljudski život. Njima se *narušuje naravni (prirodni) zakon težnje za održanjem života.* U ime toga održanja — kao elementarnog životnog dobra — ima čovjek neka nepovredljiva prava na svojinu. Zato je svaki onaj čin, kojim se to pravo poništava, ili kojim se nekome nanosi životno zlo, po sebi *zločest* (opak). Počinitelj zločina vidi u njemu sredstvo za lično svoje *dobro,* na pr. kako će umorstvom postići novac i njime životno zadovoljstvo (sreću). To je zločincu namjeravani cilj ili *svrha* zlodjela. Ali se time stvara *zlo* za drugog čovjeka, ukoliko on biva lišen *životne svojine,* koja mu po naravi pripada. Zločinac je prema tome postavljen ispred dva suprotna cilja: vlastito dobro uživanja i tuđe dobro života; istim činom može on postići prvo i razoriti drugo; tj. učinivši sebi dobro stvara takvo zlo, kojim se uništava ili bar ugrožava opstanak ljudskog života. A kako je to, rekosmo, prvotno ili osnovno *dobro* svakog čovjeka, njemu je suprotni čin eo ipso *zločest:* svaki je onaj čin sam po sebi zao, koji sam po sebi (po svojoj naravi) odvodi od dobra i *privodi k zlu, nota bene k zlu s obzirom na ljudsku narav.*

Vlastito zdravlje predstavlja također jedno životno dobro — i zato je zločin pijančevanje, proždrljivost, seksualna neurednost. Ovi čini odvode od dobra, privode k zlu. Zločinac doduše nalazi u njima ugodno dobro, ta su djela sredstva za ugađanje, ali oživotvorbom toga cilja *onemogućuje se opstanak životnog dobra, koje po naravi čovjeku pripada i utoliko je nužno ili bezuvjetno.*

Što otuda slijedi?

Osnovni zakon moralnog reda i života: *Čovjek je po svojoj naravi stavljen pred neke ciljeve.*

To će reći: po naravi je čovjek društveno biće, upućen je da živi zajedno s drugim ljudima, to je naravni zakon, — pa je stoga naravni zakon i to, da ne bude *opstanak društvenog života* onemogućen takvim činima, kojima jedan pojedinac drugome (ili skupina pojedincu i obratno) oduzima nužna životna dobra. Takvim se činima ruši naravni zakon društvenog opstanka, a to je zlo — i zato su sami čini zli. Svačija nepovredljivost životnih dobara od strane nekoga drugoga jest zakon za volju i njezine čine: nitko ne smije činiti ono, što se protivi naravnom životnom dobru. *Zloća voljnih čina sastoji u njihovoj suprotnosti s dobrima, koja pripadaju čovjeku po njegovoj naravi.* Takvo je dobro društveni opstanak, zatim na pr. vlastito zdravlje i sve, što je čovjeku po naravi primjereno (konvenijentno). Naravna ili nužna dobra ostvarujemo činima, koji su baš *zato dobri, što služe sredstvima u ostvarenju ili oživotvorbi nužnih dobara.* Na temelju alternative, da li voljni čini *privode* k polučenju nekoga životnog dobra ili od njega *odvode,* razlikuju se oni u *dobre i zle.* Njihova *veza s nužnim dobrom* života razlogom je, da su zli čini bezuvjetno *zabranjeni* (»ne smiješ«), dobri bezuvjetno *zapovjeđeni* (»moraš«). Budući naime da se radi *o nužnim* dobrima, koja čovjeku pripadaju po njegovoj *naravi,* zato ona ne zavise od ničije volje, pa prema tome mora svaka volja — *na osnovu toga,* što se nekim činima postizavaju ta dobra, a nekima ne — *razlikovati* čine u dobre i zle; a dobre je čine volja *obvezana* činiti, jer su *sredstva k cilju,* dok je zle obvezana ne činiti, jer vode suprot nužnom cilju. Dakle su čovjeku neki ciljevi po naravi postavljeni tako, da je volja u vidu tih ciljeva bezuvjetno obvezana činiti dobro, ne činiti zlo. To je *moralni zakon* života.

Možemo sad ovako reći: zli su čini, koji su *protivni* našoj naravi s obzirom na neko dobro, koje joj pripada; dobri su, kad su *prema* naravnim dobrima, tj. kad im odgovaraju kao svrsishodna sredstva. Na čemu se temelji razlika između zlih i dobrih čina? *Temelj razlike* sastoji u tome, što je čovjeku s obzirom na njegovu narav gdješto zlo, a gdješto dobro: s obzirom na tu razliku bivaju i oni čini zli odnosno dobri, koji vode k naravnom zlu ili dobru. — Koji je stvarni razlog (izvor, temelj) *obveze?* Odnos pojedinih čina prema naravnim dobrima odnosno zlima: ako neki čin vodi

k naravnom (nužnom) dobru — te je utoliko dobar — volja je obvezana tako, da ga bezuvjetno (nužno) mora učiniti, a obvezana je, da ga ne smije učiniti onda, kad se njime postizava suprotno naravnom dobru, koje je pravi cilj ili svrha čovjeka. — Znade li svaki čovjek refleksno za te ciljeve, kako smo ih na primjerima upoznali? Ne zna, ali svaki imade *naravna nagnuća* prema životnim dobrima. Na osnovu tih nagnuća svak znade razlikovati zle i dobre čine, ukoliko su bezuvjetno obvezatni. Za raznovrsne nepravde (umorstvo, krađu, klevetu...), za neumjerenosti (u jelu, piću...) i druge čine znade čovjek, da ih nikako ne smije učiniti, jer su zli. To je znanje *općenito*, na pr. *svaka* je nepravda zlo i stoga zabranjena. Na pojedinačni čin primijenjeno ovo općenito (načelno) znanje daje konkretni sud: »ovo, što sad upravo činiš, jest nepravedno, i zato ne smiješ«. To je sud *savjesti*, koja je mjerodavna u konkretnom prosuđivanju moralne razlike. Gledamo li na čine same po sebi ili objektivno (odmišljeno od činioca ili subjekta) — na pr. umorstvo, kleveta, krađa... —, možemo reći, da ih moralno ocjenjujemo (u zle i dobre) prema *ispravnim načelima*. A ispravna su utoliko, što se ravnaju po *pravim ciljevima* ili naravnim dobrima čovjeka. Na oživotvorbi odnosno neoživotvorbi tih dobara *osniva se različitost* čina u dobre i zle, a kao takove ih razlikujemo po *ispravnim načelima*, u kojima se očituje naravni zakon o tome, što je čovjeku po naravi primjereno i što nije. Ta su načela (»ispravni razum«) putokaz ili *norma* ljudskoj volji za njezinu moralnu orijentaciju.

2. Najviše dobro

a) Neka su djela, rekosmo, sama po sebi zla, jer oduzimaju dobro, za kojim čovjek teži po svojoj naravi. Ako mu je u naravi usađena težnja za životnim dobrom, mora mu biti također usađen zazor ili odvratnost prema djelu, kojim gubi željeno dobro. Čim hoće dobro, ne smije htjeti djelo suprotno tome dobru; takvo djelo donosi zlo, kojim je čovjek lišen potrebnog dobra. Taj »ne smiješ« živi u čovjeku na osnovu naravno nužnoga životnog dobra. Posjedovanje dobra znači izvor zadovoljstva, užitak ostvarene težnje. Ali zločincu bi zapravo zločin donio užitak i zadovoljstvo, a odustati od zločina znači ugušiti želju za užitkom, koji bi zločin donio, — čak za najvećim užitkom ili za *srećom*, jer bi učinak zločina (obogaćenje i doživotni užitak) značio zločincu *najveće dobro*, *zadnji cilj života*. Prema njemu iščezava za zločinca svako naravno dobro, i stoga *nestaje obveze činiti dobro*, — osim ako su naravna dobra put k ostvarenju najvišeg dobra. *Ako postoji obveza na dobra djela unatoč tome, što netko hoće zlodjelom ostvariti sebi sreću*, to znači: takva se *apsolutna* obveza osniva na tome, što sreća nije posljedica zločina, nego dobrog čina, kojim se polučuje najveće dobro, izvor prave sreće. A tako doista postoji moralna obveza: dakle *dobri čini vode k najvišem dobru.*

Ovaj također osnovni zakon moralnog reda i života izveden je iz činjenice, da *zabrana zločina postoji apsolutno ili unatoč tome, što bi zločin bio kadar nekome donijeti sreću.* Neka su ostvarenja sreće posredstvom zločina apsolutno zabranjena — i zato postoji *apsolutno nužna* svrha najvišeg dobra (sreće). Prema zabranjenom ostvarenju sreće suprotna su djela primjerena najvišem dobru — i kao takova ta su djela *apsolutno nužna sredstva za polučenje najvišeg dobra, te su utoliko apsolutno zapovjeđena.*

Sad smo tek doprli do najdubljeg temelja moralne razlike i obveze. Rekosmo: oživotvorba nekoga naravnog cilja pomoću dobroga čina *oduzima čovjeku onu sreću, koju bi mu donio zabranjeni cilj.* Zar oživotvorba ovih ciljeva (dobara) nosi nesreću — ili je u njima najveća sreća po neograničenom dobru? Kojugod nam sreću neki zločin stavljao u izgled, zapravo to može da bude *ograničena* sreća — već time, što je nestalna i kratkotrajna kao i život. Ipak u njoj može netko imati dovoljno motivacije, da počini zločin, premda je on zabranjen: jer napuštanjem zločina i eo ipso dobrim činom — kojim se ostvaruje naravno dobro — ne doživljava dotičnik baš nikoje sreće. Uza sve to postoji zapovijed činiti dobro i zabrana činiti zlo! Zabranu doživljavamo kao odvraćanje ili zazor od zločina, a zapovijed kao težnju ili nagnuće k onom dobru, koje čovjeku po naravi pripada, te je ostvarivo dobrim činom. Ali u taj sukob sad ulazi *naravna težnja za potpunom srećom — u ostvarenju neograničenoga dobra.* Ogledamo li se na strani zločina i dobrog čina, te sreće nigdje nema; nema je niti na strani dobrog čina tako dugo, dok naravni ciljevi ili ona dobra, koja su dobrim činima ostvariva, *u obzir dolaze kao izvor sreće samo u ograničenom smislu* — za nekoga drugoga, a ne za zločinca, koji svoju sreću vidi u ostvarenju zločina. Nije li po dobrim činima ostvariva potpuna sreća u najvećem dobru, to bi značilo, da *zapovijed činiti dobro nema temelja,* koji bi kadar bio

opravdati zabranu sreće putem zločina. Bez neograničenog dobra i potpune sreće u njemu otpada stvarni razlog napustiti sreću ostvarivu zločinom, — ako je ta sreća iznad svakoga ograničenog naravnog dobra, na koje se poziva zabrana zločina.

Prema tome: ili je *u naravnoj težnji za srećom* izvor rušenju naravnog moralnog reda, ili je u njoj stvarni razlog opstojanju neograničenog dobra sa oživotvorbom potpune sreće pomoću dobrih čina. Budući da moralni red postoji, jednako *postoji neograničeno dobro kao najviša svrha i sreća života.*

Ovo je najvažnija istina, kojom filozofija života tumači etički smisao ljudskog života.

Sada tek imademo potpun pojam o moralnoj dobroti i zloći: dobar je čin, kojim je ostvariva konačna svrha u neograničenom dobru, a suprotno je tome zločesti čin.

b) Imperativ na pr. zabranjuje grabežno umorstvo, ukoliko je zločin nepravde ili povrede nečijeg prava na život, a to je pravo jedna vrednota ili dobro, koje u odnosu sa zločinačkim ostvarenjem dobra stoji na *višem stepenu* i upravo u tom smislu dobiva značenje imperativa — na osnovu naravnoga reda nagonskih i razumskih dobara. Takav je imperativ *uvjetovan* priznavanjem toga reda, tj. neka će se volja smatrati obvezanom samo, ukoliko zaista priznaje takav naravni red, u kome je nagonsko dobro (obogaćenje i blagostanje) podređeno razumskome. Zašto da ga priznaje? Zašto da nepravda bude bezuvjetno zabranjeni zločin za onoga, tko ne uviđa, zašto ne bi smio tuđi život poslužiti sredstvom za uzdržavanje vlastitog života? Samo onaj, tko tuđe pravo na život *ne može ne smatrati većim dobrom* od svoga nagonskog interesa, imade u toj svijesti uključenu bezuvjetnu zabranu pogaziti tuđe pravo. Dogod može nepovredljivost tuđeg života (kao osnov zabrane) smatrati manje vrijednim dobrom od svoje sreće, bit će za njega zabrana samo uvjetna. Ljudi doduše u najvećoj većini drže nepravdu zločinom i eo ipso priznaju stalni, nepovredljivi vrijednosni odnos, koji je stoga i nazvan naravni poredak ili uređenje života na osnovu razumnog uviđanja, da se ništa ne smije suprotiviti pravednosti. Zato ne smije, jer se na pravednosti osniva socijalno blagostanje i čovječje dostojanstvo; to je dobro ili vrednota naše razumne naravi. Ali to *nije apsolutno dobro,* pa nije u njemu ni apsolutna obveza. Na temelju same naše naravi za sebe, koliko se odnosi na pojedina dobra, ne izvire moralni imperativ.

Samo odnošaj dobara prema *apsolutnom ili najvišem dobru* pretvara naravni vrijednosni red u moralni red; tj. samo u vidu najvišega ili neograničenoga dobra moguće je shvatiti bezuvjetnu obvezu. Ako je u našem shvaćanju (poimanju) takve obveze uključena relacija s najvišim dobrom tako, da je bezuvjetnost obveze nemoguća bez neograničenog dobra, a ta obveza stvarno postoji, onda postoji i najviše dobro. Čovjek znade, *zašto* je apsolutno obvezan samo onda, kad znade, da iza obveze stoji jedno dobro, kome u suprotnosti ne može biti neko dobro jednako ili čak veće. Tek ovaj vrijednosni odnos dobara biva mjerodavan (normativan) za apsolutnim imperativom obuhvaćena zla i dobra djela. Zla su, kad su u suprotnosti ili neskladu s *ostvarenjem najvišeg dobra,* a naprotiv su dobra, kad služe polučenju toga dobra. Prema tome najviše je dobro *svrha* moralnih čina, a oživotvorba te svrhe znači moralni smisao života. Težnja za posjedovanjem najvišeg dobra ili ljubav k njemu, kad bude ostvarena, znači potpunu *sreću* ili blaženstvo.

3. Bog — svrha života

a) Preostaje još pitanje: da li je neograničeno dobro istovetno s osobnim bićem, koje mi zovemo *Bog?* Afirmativnim odgovorom dobiva *moralni red svoj temelj u stvarnoj vezi čovjeka s Bogom,* — u vezi, po kojoj je Bog *konačna svrha* našim životima.

Ali oživotvorba te svrhe, tj. ljubav k Bogu po dobrim djelima, ne donosi u ovom životu potpune sreće; a budući da je sigurno, da ona postoji (kako sad napomenusmo), moguće je to samo u *izasmrtnom životu duše.*

Naše tumačenje moralnog reda dovelo nas je do spoznaje, da postoji svršni (finalni) red, u kome je *Bog, kao konačna svrha našeg života, temelj moralne razlike i obveze.*

Moral se dakle — po tome tumačenju — osniva na *religiji* ili na vezi čovjeka s Bogom. Naša nauka o moralu (etika) osniva se na priznavanju Boga (teizmu).

Neki teistički etičari ne otpočinju sustavno izučavanje moralne problematike analizom moralne svijesti — kao mi što smo ovdje učinili —, nego se oslanjaju na *teodiceju.* Oni pretpostavljaju dokazanom eksistenciju Boga, koji je kao osobni uzročnik čovjeka dao *njegovoj naravi primjerenu konačnu svrhu,* a to je razumno voljna zajednica s Bogom. Čim je ta pretpostavka osigu-

rana, logički se iz nje izvodi opstanak svršno moralnog reda ili apsolutno obvezatne razlike ljudskih čina u zle i dobre.

Oni etičari, koji polaze protivnim putem — od moralnog reda k Bogu —, mogu da to čine na dva načina: ili tako, da najprije utvrde opstanak moralnog zakona u ljudskoj naravi i odmah zatim postave pitanje o *uzroku te naravi,* ili tako, da namjesto toga pitanja postave drugo — o tome, koje je *najviše dobro* izvor moralne razlike i obveze.

b) Dobra, koja čovjek hoće postići, imadu značaj svrhe, na pr. zločinac je izveo grabežno umorstvo zato, jer hoće postići bogatstvo, a time bezbrižni i sretni život kao konačno dobro ili svrhu (cilj) svoga zločina. Skup dobara u međusobnim vrijednosnim odnosima čini *svršni* (finalni) raspored. On postaje moralno ili apsolutno obvezatan po relaciji s najvišim dobrom, kome su sva druga dobra podređena tako, da ih čovjek kao svoje svrhe mora uskladiti s ostvarenjem konačne svrhe u najvišem dobru — Bogu. U čemu se sastoji to ostvarenje?

Apsolutna obligacija traži od čovjeka, da zbog najvišeg dobra napusti animalnu sreću, i stoga polučenje najvišeg dobra kao životna svrha sastoji u *osobnom ili razumno-voljnom sjedinjenju s Bogom.* Spoznavati Boga i voljno Ga priznavati moralno dobrim djelima put je k oživotvorbi životne svrhe. Tom se oživotvorbom čovjek kao razumno-moralno biće *usavršuje,* tj. uzbiljuje (aktualizira) u sebi najviše, što je kadar po svojoj naravi postići: pronalazi u spoznatom najvišem dobru puninu zadovoljstva, koje znači ljubav ili posjedovanje najpoželjnijeg dobra i podjedno *sreću.*

Kod te se riječi zaustavimo! I bez naročitog rješavanja o pitanju sreće znamo, da je tijekom života nema uza sve to, što život može biti ispunjen veoma poželjnim dobrima. Može li Bog obvezati ljude na odricanje zemaljske sreće za volju konačne svrhe, — koje nikada ne bi čovjek kadar bio postići? Budući da je to nemoguće, treba zaključiti, da je tek *izasmrtnom životu duše* namijenjeno ostvarenje životne svrhe.

4. Vječni zakon

U svojoj koncepciji čovjeka Bog mu je morao odrediti samoga sebe kao najviše dobro i životnu svrhu zato, jer ne bi mogao biti svrhodavac života, da nije njegov darivalac ili uzročnik, — a kao takav Bog je mogao samo u sebi imati stvaralački razlog: zbog

onoga, što Bog ljubi ili što hoće kao najviše dobro, proizveo je čovjeka. Koliko je razumne naravi, čovjek je osposobljen spoznati Boga kao najviše dobro i stoga ne može ni u kome drugom dobru naći svoju sreću. Tako postoji od strane Boga i od strane čovjeka stvarni razlog, da *ljubav k Bogu* bude mjerilom moralnog života, tj. da naš život — koji je sav orijentiran po nekoj ljubavi — bude voljno usmjeren k *osobnom posjedovanju Boga,* ukoliko je to konačni smisao ili svrha života. U toj voljnoj usmjerenosti čovjek biva moralno biće: znade, da je nešto apsolutno zabranjeno zato, jer je u suprotnosti s najvišim dobrom kao svrhom života. Tako je Bog odredio, tj. On je kao svrhodavac ujedno *zakonodavac:* svojom je voljom u odvjekovnoj zamisli čovjeka postavio naravni red kao moralni ili apsolutno obvezatni put k svrsi života. Taj je vječni zakon našoj razumnoj naravi »usađen« kao *naravni zakon* i obznanjen razumu kao sadržaj moralnih načela. Zato ćemo reći, da je vječni zakon vrhovna norma moralnosti.

Do te norme dolazimo također analizom obveze. Njezin »ne smiješ« važi bezuvjetno ili apsolutno u tom smislu, da čovjek mora odustati od voljnog čina, koji (s obzirom na svoju funkciju sredstva) predstavlja *oživotvorbu dobra, u kome čovjek nazrijeva svoju sreću.* Zar nje ne smije oživotvoriti zbog »humaniteta« ili zar zbog »razumnog usavršenja«? Zašto? Učini li unatoč apsolutnoj zabrani, postigao je sreću, a druge se svrhe njega i ne tiču: — dogod je čovjek nosilac osjetilne naravi i nagnuća k osjetilnoj sreći (k zadovoljstvu animalnog života), sve druge pobude k neosjetilnim ciljevima ili svrhama mogu da budu čovjeku potpuno *indiferentne.* To pak znači, da »ne smiješ« — ako uzmemo, da tom imperativu nije ništa drugo mjerodavno (normativno) osim nagnuća k nekoj neosjetilnoj svrsi — ima samo *uvjetno* važenje: naime uz uvjet, da nije prevladalo nagnuće k osjetilnom dobru. A budući da je »ne smiješ« ipak bezuvjetan, tj. postoji unatoč isključivo osjetilnom nagnuću, to znači, da je ta imperativna obveza *postavljena u samoj neosjetilnoj ili razumnoj naravi čovjeka.* Tu je točka, gdje će etičar pitati: otkuda je ta narav? Ovim pitanjem ponukan, etičar će dokazivati, da je Bog njezin *uzročnik,* ili će to sada pretpostaviti kao dokazano u teodiceji. Ali to nije jedino mogući etički zaokret k Bogu. Apsolutna obveza uključuje *nužnost onog protudobra,* radi koga je zabranjeno osjetilno dobro kao svrha zabranjenog čina. Samo u tom je slučaju moguće, da bude obveza (zabrana) apsolutna, što je

razumnoj naravi čovjeka postavljeno najviše dobro kao njezina svrha. S pitanjem: koje je to najviše dobro? prelazi etičar k Bogu i »vječnom zakonu«. Otuda se dolazi k normi: razum je ispravan, koliko upućuje na najviše dobro razumne naravi s obvezom svrhodavne (zakonodavne) volje Božje.

5. Moralnost i Bog

Teistički pojam moralnosti uključuje 1.) vrijednosni odnošaj s Bogom kao najvišim dobrom i svrhom života, 2.) obligatorni odnošaj s Bogom. Priznavati jedno i drugo, spoznati, da uistinu postoji taj odnošaj naše obvezatno svršne zavisnosti ili podčinjenosti prema Bogu, znači posjedovati objektivni elemenat *religije* ili duševne sveze s Bogom. Ona obuhvata osim navedenog *spoznajnog* (razumskog, racionalnog) elementa još i *voljno* priznavanje Boga, a to priznanje sastoji upravo u moralno dobrim djelima ili u izvršivanju svih dužnosti, kako nam savjest određuje. Jedna između tih dužnosti jest: svoju podčinjenost Bogu izričito priznavati u izvjesnim činima, napose u pažnji prema Bogu, prošnji za dobročinstva, zahvaljivanju, kajanju za grijehe. To su čini *religioznosti* (boguodanosti, privrženosti Bogu, bogoljubnosti, nabožnosti, bogoštovlja).

Etičari, koji navedeni odnos moralnosti prema Bogu odn. religiji ne priznavaju, zastupa *ateističku ili areligioznu* etiku. Koliko i priznaju naravni red vrijednosnih odnosa, time, što iz njega *isključuju* odnošaj prema Bogu kao najvišem dobru ili konačnoj svrsi, ne mogu protumačiti moralnu dobrotu i zloću; a time, što *isključuju* Boga kao zakonodavca, ne mogu protumačiti apsolutnu obvezatnost. Moralnost osnivaju na samoj razumnoj naravi (ili drukčije, ali svakako bez veze s Bogom). I neki teistički etičari kažu, da je *razumna naša narav* u svima svojim odnošajima normativna za moralnost. Prema ovoj definiciji moralne norme izgledalo bi, da i ovi etičari (kao što ateistički) priznaju samo naravni red vrijednosnih odnosa bez veze s Bogom. Ali nije tako. Oni prvenstveno stavljaju čovjeka u odnošaj *uzročne ovisnosti o Bogu,* tj. priznaju, da je čovjek stvor Božji, i da je razumna ljudska narav izraz volje Božje, naravno je uređenje zakon Božji — i stoga taj odnošaj dolazi u obzir pri određivanju norme moralnosti. Ovi etičari polaze redovno iz *teodiceje* u etiku, tj. na početku etike ustanovljuju svrhu čovjekovu, nakon što je u teodiceji utvrđena

opstojnost vječnoga zakona ili stvaralačkog svršnog plana. Ako dakle u definiciji moralne norme izravno i ne spominju Boga kao najviše dobro, oni to uključno shvaćaju, koliko u Bogu izravno gledaju stvoritelja, podržavatelja i upravitelja čovjekove razumne naravi. Tako je glede norme o dobroti i zloći; a glede apsolutne obligacije posebno ističu ovi etičari (1.) da je njezin izvor u zakonodavnoj volji Božjoj, i (2.) da se priznavanje volje Božje iziskuje ili pretpostavlja za priznavanje obligacije.

Vječni zakon (1) upućuje na najviše dobro kao na životnu svrhu, i (2) svrhodavna volja Božja u vidu te svrhe apsolutno obvezuje ljudsku volju. To je bilo naše objašnjenje o normi moralnosti, u kojoj je podjedno izvor apsolutne obligacije. Tako se ne izražavaju svi teistički etičari. Jedni odvajaju izvor obligacije od norme — i dok normu osnivaju na *razumnoj naravi,* obligaciju svode na zakonodavnu *volju Božju.* Razumnu našu narav shvaćaju ovi etičari u odnošaju s Bogom *uzročnikom* (stvoriteljem) čovjeka. Moralni se red dakle osniva stvarno (realno, ontološki) na ovisnosti razumne naravi od Boga, ako se to izričito i ne spominje u definiciji norme. S obligacijom je drukčije: ne samo da ona pretpostavlja stvarni odnošaj s Bogom, nego i *priznanje* toga odnošaja treba pretpostaviti, da nam bude svjestita obligacija. Jedamput je naime uzet u obzir odnošaj svijeta i napose u njemu čovjeka prema Bogu, koliko taj odnošaj *stvarno postoji,* i kada ne bi nitko na nj mislio; jer čovjek je stvor Božji i kao takav u odnosu uzročne ovisnosti od Boga *bez obzira, da li to ikoji čovjek priznavao ili ne.* To je *ontološki* (objektivni, realni) odnošaj. On može da bude predmetom našega spoznanja i priznanja: kad shvaćamo, da on uistinu postoji. Tko ne bi nikako znao za Boga, ne bi dakako mogao ni da Ga moralno sluša i napose da Ga poštuje ili da bude religiozan. *Priznavanje* ontološkog odnošaja izvorom je religioznosti: — sad je, evo, uzet u obzir *subjektivni* odnošaj prema Bogu, t. j. spoznajna upravljenost svijesnog subjekta prema Bogu. Ljudi uglavnom priznaju eksistenciju Boga (ako Ga i ne poštuju), a teodiceja dokazuje, da se to priznanje dade logički opravdati ili obrazložiti. Iz teodiceje to treba pretpostaviti, da etičar uzmogne protumačiti moralnu normu: razumna naša narav u ontološkom odnošaju s Bogom svrhodavcem daje normu tako, da je svrhodavna volja Božja izvor obligacije. Tako je (kažu ovi etičari) glede *naučne* veze između morala i Boga, t. j. glede stvarnog temelja moralnoj različnosti između

dobra i zla u jednu, a u drugu ruku glede temelja obligacije. *Životna* veza (gdje ne dolazi u obzir logičko opravdanje) između morala i religije jest ova: 1.) za moralnu normu znadu ljudi po samoj razumnoj naravi, ukoliko je priznavaju uzročno ovisnom od Boga, sve kad tu ovisnost samo donekle i kadgod priznaju; pošto je naime razumna narav od Boga, ravnajući se po njoj čovjek živi u odnosu s Bogom. 2.) Svijest moralne obligacije ili dužnosti imadu ljudi po izričitom priznanju voljne podčinjenosti zakonodavcu, koji vlada ljudskim životom.

Ni ovo drugo priznanje *nije* potrebno, a čovjek ipak može da bude sebi svijestan apsolutne obligacije — kažu neki teistički etičari. Moralna su načela evidentna na osnovu razumne naravi. Kod moralnosti dakle uopće nije potrebno misliti na Boga: niti glede norme ili putokaza u razlikovanju zlih i dobrih djela niti glede obligacije. A nije li to već očito pristupanje areligioznoj etici? Nije, — ako se valjano uoči, kako jest potrebno »misliti na Boga«, a kako nije. U etici, gdje se radi o naučnom opravdavanju norme i obligacije, teistički se nazor upravo poziva na Boga, t. j. na izričitoj pretpostavci ili priznanju Boga objašnjuje se i norma i obligacija. Ako i nije potrebno, da pri svakom moralnom djelu (gdje se javlja savjest) napose ili izričito mislimo na Boga, ukoliko je svrhodavac i zakonodavac, ipak je potrebno, da ne isključujemo životnu vezu s Bogom i da bar nekako priznajemo Boga u vezi s našim težnjama i sa savješću. I ateist doduše zna razlikovati zla i dobra djela, a može priznavati i apsolutnu obligaciju, koliko priznaje, da mu vlastita volja nije najviša instancija u pitanju života, — ali tim priznanjem nije u skladu s ateističkom svojom zabludom, da sav naš život postoji sam o sebi i da prema tome nije zavisan od apsolutne volje. Zabacivši religiju ili priznanje Boga, ateist ima i dalje savjest, kao što se na suncu grije i, tko je pred njim zatvorio oči. Savjest je, rekosmo, glas Božji, koji se javlja i u duši bezbožnika, pa ćemo reći, da je i on moralno vrijedan čovjek, ako je poslušan apsolutnoj obvezi svoje savjesti, ako vrši dužnost znajući, da time čini najviše dobro. U toj je naime svijesti bar donekle uključena religiozna pripravnost na dobrotu. Tko izričito isključuje Boga, nije kadar valjano obrazložiti potrebu i pripravnost na moralnu dobrotu. U kome prevlada sklonost na zloću, nastoji zabaciti Boga, ukoliko je u Njemu razlog za dobrotu. Tko je već otprije bezbožnik i ne uviđa pravo na opstanak svoje savjesti, posve će lako postati nesavjestan čovjek.

Prema ateističkim etičarima može neki čin biti povreda naravnog reda, a nije povreda Boga. Takav zločin zovu *filozofski grijeh*. S teističkog gledišta, koje naravni red smatra izrazom volje Božje i Božjim zakonom, nema moralnog zločina, koji ne bi ujedno bio povreda Boga.

Ateistički etičari, kad hoće protumačiti moral bez Boga, moraju ipak navesti (1) neko *najviše dobro* kao normu dobrote odn. zloće, zatim (2) osnov *apsolutne* obligacije i (3) mogućnost *sreće* u oživotvorbi najvišeg dobra. Moderni etičari (Paulsen, Wundt, Külpe, Jodl...) smatraju najvišim dobrom usavršenje razumne (osobne) naravi ili čovještva; to je nazor etičkog humanizma (kulturnog napretka, personalizma). Hedonisti, eudajmonisti (individualni i socijalni) imali su drukčije nazore o najvišem dobru i prema tome o moralnosti. Glede obligacije ateistički su etičari pozitivisti (Comte, Spencer) ili autonomisti (Kant). — Pitanje o sreći rješava se u vezi s prva dva pitanja.

Moralna *razlika* ljudskih čina u zle i dobre nameće nam dva pitanja. Prvo: po čemu *znademo* za tu razliku; po kome je kriteriju prosuđujemo; što nas upućuje, da je neki čin zao odnosno dobar? Drugo: po čemu *jest* jedan čin dobar, drugi zao; na čemu se osniva zloća odnosno dobrota? Prvim pitanjem hoćemo doznati, *kako nam se očituje* (manifestira), da su neka djela zla i dobra. Drugim pak želimo ustanoviti, *što čini* (konstituira) samu dobrotu odnosno zloću. Svakako su to dva različita pitanja.

Sasvim konkretno raspoznavanje, kojim pojedinac moralno prosuđuje svoj pojedinačni čin, pripada njegovoj *savjesti*. Ona je *subjektivna norma* (mjerilo, ravnalo, uputa, regula). Prvim spomenutim pitanjem ne mislimo na ovu normu za subjektivnu zloću i dobrotu (koliko je naime pojedinac takovom smatra u konkretnome svome činu). Prvim pitanjem tražimo normu za *objektivnu* različnost, koja bi nezavisna bila od konkretnog subjekta i njegova čina. To je pitanje polemički postavljeno protiv pozitivizma, subjektivizma, relativizma. Pita se dakle za *razlog*, koji nam objektivno (po samom činu) opravdava smatrati dotični čin zločestim ili dobrim. To je pitanje o *objektivnoj* normi ili normi objektivne moralnosti. — Drugim pitanjem pomišljamo na temelj ili *fundament* moralne različnosti, t. j. na ono, *od čega zavisi, da jest* neki čin zao odnosno dobar.

Neki etičari govore samo o *normi*, dok drugi razlikuju izraze norma i *fundament* i predbacuju prvima, da konfundiraju jedno s drugim (isp. Merkelbach O. P., Summa theologiae moralis 1931, I, 116 i 117). Prvi kažu, da nema stvarne razlike, nego je samo različit modus loquendi, tako na pr. Elter S. J. (Compendium philosophiae moralis, 1934, 14, 19, 22). On izrijekom navodi četiri »sentencije« (14) — o normi. Primjećuje, da su sve četiri ispravne i da u stvari isto kažu, samo je način izražavanja različit. Merkelbach to naziva konfuzijom; za Tanquereya kaže: infeliciter mutavit sententiam.

Treba uočiti njihove teze, da bismo potpuno razabrali, o čemu se radi. 1) »Tomisti« (Merkelbach) smatraju *normom* »ispravni razum« (recta ratio); 2) isusovci većinom naglasuju razumnu narav u njenim odnosima; 3) neki ističu svršni red (Mausbach, Donat, Gredt); 4) neki napokon bitni stvarni red. Zastupnici prve grupe (tomisti) kažu za razumnu narav i za svršni red (isp. 2 i 3) — *fundament,* a ne norma. Je li to samo modus loquendi?

Izrazima »ispravni razum — razumna narav — svršni red« označujemo različite pojmove. I oni etičari (tomisti), koji razlikuju normu i fundament, priznaju, da je u stvari posve istovetno tvrditi »moralnost zavisi od razumne naravi« i »zavisi od konačne svrhe«, t. j. priznaju (Merkelbach 118; kao i Lehu) da se za fundament moralnosti može uzeti razumna narav jednako kao i svršni red, bez ikoje stvarne razlike. Tu se naime radi samo o različitom aspektu: čovjek ima specifički posebnu narav, i ona je svršno upravljena. Ali »recta ratio« ne dolazi u obzir za fundament, nego samo za normu, kažu tomisti, niti se razumna narav i konačna svrha može zvati normom. Jer sasvim se na drugo misli i sasvim se drugo pita, kad je riječ jedamput o normi, drugi put o fundamentu. Zar je to dakle samo modus loquendi, kada tomisti normu i fundament odvajaju i tvrde, da je neispravno shvaćati razumnu narav s konačnom svrhom kao *normu,* te je stoga neispravno reći, da se recta ratio u stvari ne razlikuje od razumne naravi i konačne svrhe? Doista se tu radi o dvjema *različitim pitanjima,* koja treba *različitim pojmovima* fiksirati — i zato bi moglo doći do konfuzije, kad se oboje spaja jednim izrazom: norma. Kad je pitanje: »na čemu se osniva zlo i dobro; što tu razliku konstituira?« — može se valjano odgovoriti: »razumna narav u svojim relacijama« i »konačna svrha«. U stvari je isti odgovor. Ali nije isti odgovor, niti je na isto pitanje odgovoreno, ako se kao stvarno isto navode narav, svrha i — recta ratio.

Svi se navedeni autori u svojim tezama pozivaju na *sv. Tomu* prema tome, koji njegov tekst uzmu za tumačenje i kako ga tumače. Toma govori u pluralu »norme, regule« — i time označuje obvezatna *načela,* s obzirom na koja dobiva voljno djelovanje karakter moralnosti: u skladu s načelima bivaju djela dobra, u neskladu zla. Ukupno čine ova načela »ispravni praktični razum« (recta ratio), pa je on mjerodavan za moralnost voljnih čina: on je njihova *norma.* A što je mjerodavno za ispravnost (rectitudo) tih načela? Na čemu se to *osniva,* da načela — ukoliko su ispravna — mogu biti norma? Svakako na onome istome, na čemu se osniva zloća odnosno dobrota voljnih čina, na istome, od čega zavisi, da je neki čin zao odnosno dobar. Što je to? Sv. Toma kaže: *naravni zakon,* da čovjek ima nagnuća (inclinationes) prema *ispravnim svrhama* ili ciljevima: razum je ispravan, koliko je njima primjeren (konforman). Zbog apsolutne obveze naravnog zakona zna se, da su one svrhe ispravne, na koje je čovjek upućen po svojoj *vlastitoj naravi,* koja ga čini svojevrsnim bićem, upravo razumnim. Tako je *primjerenost voljnih čina razumnoj naravi s obzirom na njezine svrhe* postala stvarna osnovica ili *fundament* moralnosti; a to je ujedno stvarni *razlog* za ispravnost onih načela, koja su norma.

Naravni je zakon mjerodavan za moralnost, ali on nije tek izraz razumske odredbe, nego je osnovan upravo u samoj naravi, zavisan je od stvarnoga svršnog reda. Razumskim propisima stvarno prethode ona dobra, kojima čovjek od naravi naginje; ta su dobra *naravno nužni ciljevi* ili svrhe, u kojima je osnovana nužnost njima primjerenih voljnih čina, koje nazivamo dobrima. Razumsko se reguliranje voljnih čina u dobre i zle mora dakle obazirati na našu *narav.* Lehu je tu okolnost — kaže Wittmann (Die Ethik des Thomas von Aquin, München 1933, 284) — »premalo uzeo u obzir« u raspravi s Elterom i Lottinom. Kad Lehu ističe ispravni razum kao normu, te je neposredno stavlja u vezu s Božjim zakonom, može se reći, da ga na to potiče upravo sv. Toma, koji doista najviše na taj način govori o normi moralnosti (pod uplivom augustinske tradicije); ali on time nipošto ne odnemaruje narav, jer uči (u aristotelovskom smislu), da je razumsko reguliranje zavisno od naravi. Stoga je Lehu (kaže Wittmann, 285) »odviše nategnuo i jednostrano zadržao jednu ispravnu misao« utoliko, što je »pri moralnoj normi gotovo isključivo uzeo u obzir odnos prema razumu« (286). Ali obratno i Elter »odveć jednostrano ističe odnos prema naravi«. Za Tomu se može reći, da »više ističe transcendentni odnos (k vječnom zakonu) nego li odnos prema naravi« (287) — i stoga »treba u tom smislu nadopuniti nazor Lehuov kao i Elterov; svaki uočuje samo jednu stranu stvari... Kod Tome se je, pod utjecajem različitih mišljenja, borilo za prevlast aristotelovsko shvaćanje s augustinskim i tradicionalnim«.

Ovisnost morala od religije

1. Moralna razlika (zlo — dobro) osniva se na zakonodavnoj i svrhodavnoj volji Božjoj

Činjenica je, da one ljude proglašujemo nemoralnima, koji su moralno zli (nevaljani, opaki, nepošteni), na pr. koji lažu, kradu, ubijaju itd. Naprotiv za one, koji toga ne čine pa ne bi ni voljni bili učiniti, sve kad bi imali prilike, kažemo, da su u moralnom smislu dobri. Po čemu su prvi zli, a drugi dobri?

Da krađa, ubistvo . . . nisu zločini po tome, što zločincu donose neko poželjno dobro (novac, užitak), to je sasvim jasno: jer zločincu je krađa sredstvo, da postigne željenu svrhu ili ono dobro, zbog kojega krade, pa je krađa za njega dobro sredstvo, a ne zlo. Koji kažu, da je ugodno i korisno dobro mjerodavno za moralnost ljudskih čina, moraju time priznati, da su krađa, ubistvo i svi čini, kojima se takvo dobro postizava, moralno dobri, a ne zli. To jest, čovjek bi to bolji bio ,što više krade i ubija. Ali to se protivi općenitom mišljenju ili ljudskoj svijesti, koja razlikuje zle čine od dobrih prema tome, da li čovjek radi protivno svojoj savjesti ili po savjesti. Za razlikovanje (diferenciranje) naših čina u zle i dobre mjerodavna je dakle ova alternativa: ili je protiv savjesti ili nije. *Savjest* (apsolutni imperativ) ima da odluči, što je u moralnom smislu dobro ili zlo; po njoj postaje čovjek moralna osoba, u pozitivnom i negativnom smislu (dobar — zao).

Moralno je dobra volja, ukoliko je čovjek pripravan raditi tako, da to odgovara glasu savjesti ili da se slaže (podudara) s onim, što mu razum nalaže (na što se osjeća obvezan). A kad još osim toga čovjek znade, da je to »glas« Božji, tj. kad zna, da je *imperativ savjesti (obligacija) izraz ili očitovanje zakonodavne volje Božje,* pa kad je upravo zato pripravan slušati savjest, onda je dobar u *religioznom* smislu. Takav čovjek poštuje Boga i utoliko je religiozan. Nije potrebno, da zna naučno dokazivati, da ima Boga, ni to, da je moralni zakon od Boga određen, nego je dosta, da »vjeruje« u Boga ili da o Njemu ne sumnja, i da po svojoj savjesti doživljava vlastitu podčinjenost ili ovisnost volje

od nadčovječnog određenja. Čovjek je dakle religiozan po tome, što je moralno dobar *zato, jer tako Bog hoće.* Religiozan je, kad misli na Boga i zbog Njega sluša svoju savjest. To je njegova (subjektivna) religija ili religioznost, tj. poštivanje Boga u izvršivanju moralnog zakona. Napose je čovjek religiozan, kad Boga poštuje posebnim bogoštovnim činima (na pr. molitvom, žrtvovanjem), kojima iskazuje Bogu najvišu čast ili kojima priznaje Boga iznad svega u svijetu.

Oba pojma — o moralu i o religiji — nismo dobili iz kršćanske nauke; zasad se još na nju ne obaziremo. Dobili smo ih na osnovu historijske činjenice ili općeg uvjerenja, da se moral oslanja na savjest, a religija na Boga. Filozof pristupa toj činjenici pa ispituje: ima li uistinu Boga; da li je od Božje volje određen zakon, da ljudi razlikuju čine u zle i dobre; ima li Bog pri tom neku svrhu i koju? Mi smo ovdje kao filozofi pretpostavili (jer ćemo to podalje i dokazati), da je uistinu tako — i baš zato, baš na temelju tih istina možemo sad reći: moralno je dobro, što se podudara s voljom Božjom, a zlo se ne podudara. Moralno zlo jest grijeh ili uvreda Boga. Grešnik »tjera« iz duše Boga, neprijatelj je Boga. Dobar i religiozan čovjek privržen je Bogu, s Njime je u zajednici i u dobrom saobraćaju. Bog je njegova najviša »ljubav«, i on ne će da postavi na »mjesto« Boga nikoju zemaljsku ljubav, tj. Bog je religioznom čovjeku najveće dobro, koje on dobrim životom usvaja. Jer ljubav je svijesno usvajanje dobra; a kad se osobe ljube, bivaju duševno slične, srodne — i zato kažemo, da je dobar čovjek Bogu sličan i utoliko da se »pobožanstvuje«. Već je i po tome sličan, što nije samo materija, nego je duhovne naravi (kako ćemo dokazati); a osim ove naravne sličnosti *čovjek postaje Bogu sličan utoliko, što se po dobroti i religioznosti dvije volje — Božja i čovjekova — ujedinjenju.* Čovjek treba da bude savršen kao Bog (kaže Isus Krist), ukoliko će biti Bog jedini predmet njegove ljubavi.

Kad napokon uzmemo u obzir i to, da *u dobroti izvire oživotvorba naše svrhe* ili životnog određenja, moramo reći, da *»dobro« vodi k Bogu, a »zlo« od Njega odvodi: zlodjelom gubimo sreću, a dobrota nas usrećuje.* Zar je u ovom životu zaista uvijek tako? Ili je ta sreća »rezervirana« za drugi život? Filozofija nam dokazuje istinu, da postoji drugi (izasmrtni) život; a dokazuje i tu istinu, da je Bog po pravednosti svojoj morao čovjeku omogućiti oživo-

tvorbu izasmrtne sreće (kad je istina, da mu je po moralnom zakonu zabranio neke čine, kojima bi čovjek oživotvorio prividnu sreću u predsmrtnom životu).

2. Izvor moralne razlike u našoj razumnoj naravi

Zašto mi prosuđujemo (ocjenjujemo, vrednujemo) ljudske čine — bez obzira, da li donose ugodu (užitak) i korist? Zašto ljudi razlikuju zlo i dobro prema svojoj savjesti, a ne po željama, interesu, strahu...? Ili još drugim riječima: zašto ljudi znadu, da nešto ne smiju i nešto moraju, ili zašto su u svojoj volji vezani (obvezani, obligirani), tako da su bezuvjetno (kategorički, apsolutno) nešto dužni učiniti odn. ne učiniti? *Zašto mora da bude za čovjeka koješta zlo, tako da on to podnipošto ne smije učiniti?*

Mogao bi tko na to pitanje ovako reći: Ljudi doduše misle, da ne smiju, ali tako misle zato, jer se boje ljudske kazne (policije, suda), ili možda po svom odgoju tako misle.

Odgovaramo: ćudoredna svijest postoji samo, koliko postoji imperativ savjesti, tj. bezuvjetni (bezobzirni) nalog »ne smiješ«. U strahu i odgoju ne izvire takav imperativ; ne bi dakle moral ni postojao, kad bi imperativ dolazio od straha i odgoja. Kad netko osjeća imperativ (zabranu: ne smiješ) zato, jer se boji progona društvene vlasti, onda takav imperativ nije bezuvjetan, nego je uvjetan: ako se bojim, ukoliko se bojim, a kad ne bi toga bilo, onda ne bi nikojeg zla bilo. I odgoj može proizvesti samo uvjetne imperative: ako držim, da vrijedi, kako su me uzgojili, učinit ću dobro, ako pak meni više vrijedi da učinim ono, što moji odgojitelji nazivaju »zlo«, otpada odgojni imperativ, — a time i svako »zlo«.

Prema tome, tko bi rekao, da je strah ili odgoj izvor razlike između zlih i dobrih čina, mora priznati, da ta razlika stoji i pada strahom i odgojem; ako nestaje jednoga, nestaje i drugoga. Nema dakle apsolutnog imperativa niti morala (apsolutne razlike). Tako bi dakle morao poricati svaki moral, tko bi tvrdio, da je moralu izvor u strahu i odgoju. Ali moral je takva činjenica, da je nitko nije kadar poricati, ako je kadar razumjeti, o čemu se radi. Evo još nekoliko primjera, da se vidi, kako priznavanje razlike između dobrih i zlih čina nije ovisno ni od straha ni od odgoja, nego samo od »zdravog« (normalnog) *razuma,* koji uviđa, da je nešto »zlo« po sebi, a ne po ljudskoj odredbi i odgoju.

Recimo, da ste Vi ili Vaši roditelji ogromnim naporima kroz više godina radeći dan i noć u znoju lica svoga stekli kruh i možda krov nad glavom, te dođe razbojnik i sve Vam to otme; zar ne ćete reći, da je to zločin — ne samo zato, jer ste Vi tako odgojeni, ili jer državni zakon brani razbojstvo, nego zato, što Vi imate »naravno pravo« na pošteno stečenu svojinu? Porušio bi se (poremetio) naravni poredak među ljudima, kad ovakovo razbojstvo ne bi zlo bilo; društveni opstanak iziskuje, da to smatramo kao zlo, iz društvenog uređaja slijedi, da je to zabranjeno. Državna je vlast i sila samo sredstvo za uščuvanje društvenog poretka time, što razbojstva kažnjava, a nije ona razlog tome, da je razbojstvo jedno zlo; razlog je u tome, što bi nastupila posvemašnja životna nesigurnost u društvenoj zajednici, nastao bi kaos, kad razbojstvo ne bi bilo zlo. Ta zloća dakle izvire u rušenju *opstanka, koji nam po naravi pripada.*

Slični primjer: netko hoće da Vam oduzme život, recimo, iz mržnje (radi Vaše narodnosti, vjeroispovijesti...). Imate li Vi pravo na slobodu života, kad ničim ne ugrožavate tuđe živote? Takvo Vas pravo ide po prirodi, tj. to pravo pripada svakom čovjeku, jer bi u protivnom slučaju bilo sasvim indiferentno, tko će koga prije ubiti, ako mu se bilo radi čega ne sviđa. Ne samo pojedinac, nego bi hajdučka bila ona država i onaj narod, koji bi drugom narodu otimao njegovo pravo na samosvojni život, bilo da ga uništava nepravednim ratom ili tako da ga postepeno i nasilno lišava jednakopravnosti, oduzima njegova dobra i podjarmljuje. To se protivi *prirodnom pravu na opstanak.* Jednako se tome protivi i onakav ekonomski nepravedan društveni sistem, u kome jedni živu kapitalistički na račun drugih, koji nemaju od čega da živu. Zašto je izrabljivanje radnika jedno zlo; zašto je zlo, da jedni »plivaju« u slasti, dok drugi skapavaju od gladi? Zato, jer je to *nečovječno,* kao što je također nečovječno, da država daje svima kruh, a oduzima im druga ljudska prava. U njima dakle leži imperativ razlike između zlih (nepravednih) i dobrih čina.

Neka Vas netko kleveće, lažno Vam oduzima poštenje: nije li to zlo, i to bez obzira na neku ljudsku kaznu? Zašto? Jer je povrijeđeno Vaše pravo, koje pripada *svakom čovjeku;* jer se to protivi *naravnom redu,* tj. narušava se skladni društveni život, koji bi nemoguć postao, da klevetanje prestane biti zlodjelo.

Kad netko neumjereno jede i pije, tako da time narušava sebi zdravlje ili da zapušta obitelj, za koju treba da se brine, čini zlo — ne zato, što se to ne podudara s dobrim odgojem, nego zato, što se takva neumjerenost protivi *naravnom* zahtjevu: normalnom održavanju životne eksistencije.

Zašto je seksualna abnormalnost (perverznost) jedno zlo? Zar samo zato, jer nas tako u školi uče i lijepo odgajaju? To bi možda bilo, kad ne bi ljudska priroda bila seksualno udešena zato, da roditelji rađaju djecu, rođenu svoju djecu da prehranjuju i odgajaju, tako da se time seksualni život veže na ljubav obiteljske zajednice. U ovom *prirodnom uređenju* života (dakle i bez obzira na kršćanski moral) izvire obveza na normalni seksualni život.

Svi ovi primjeri pokazuju, da postoji »naravni« moral, tj. da *postoji razlika između zlih djela i dobrih na osnovu toga, što nam razum kaže o uređenju ljudske naravi.*

3. Naravni red

Sad smo se primakli izvoru morala: to je naime naravni red. Što to znači?

Moramo znati, što znači »narav«. Čovječjoj naravi pripada to, da ima tijelo. Nema li čovjek oka ili noge ili ruke, to je (fizičko, tjelesno) zlo, jer to manjka tijelu, ali bez toga još nije prestao biti čovjek; prestao bi, kad uopće ne bi tijela imao. Tijelo je živo, i bez života nije više čovjek, nego je samo mrtvo tijelo nekoć živoga čovjeka. Naravi dakle pripada živo tijelo. Kako živo? U prvom redu životinjski (animalno) ili osjetilno (senzitivno), tako da je čovjek sposoban za osjetilno shvaćanje (gledanje, doticanje...) i kretanje. Čovjek živi ne samo takvim životom, nego mu po naravi pripada sposobnost da misli (= razum). Čovjek je nadalje društveno (socijalno) biće, po naravi je upućen da živi u zajednici. — Da je čovjek velik ili malen, da se bavi nekom vještinom ili naukom (i slično), to ne pripada njegovoj naravi, to se ne tiče svih ljudi jednako, nije općenito za sve ljude, i mogu pojedini ljudi biti bez toga. »Naravno« je dakle ono, što *nije nuzgredno, promjenljivo*, nego je skup svega, od čega zavisi »čovjek«, ili po čemu ljudi opstoje kao ljudi. Kad bi na pr. netko postupao prema ljudima, kao da su to stvari (a ne osobe), protivio bi se njihovoj naravi, narušivao bi onaj odnošaj među ljudima, koji se osniva na njihovoj naravi.

Red vlada u naravi onda, kad se ne uništava ono, što pripada naravi, nego se to podržava. Čovjek ima pravo na ono, što mu po naravi pripada, pa bi nered nastao, kad bi tko uništavao to pravo (kako smo vidjeli u navedenim primjerima). Naravni red znači dakle *sve ono, po čemu čovjek ima pravo da živi kao čovjek.*

U naravnom redu izvire dužnost (imperativ), da ne činimo ništa protiv njega. Kako »izvire«? Tako da čovjek razumom pronalazi taj red kao nešto gotovo, zbiljsko (realno), što *postoji nezavisno, da li mi htjeli ili ne htjeli.* Treba znati, da »razum« ne znači sposobnost koješta izmišljati (kao fantazijom), nego sposobnost spoznavati ono, što jest u stvari (predmetu) ili što je nezavisno od mišljenja (suđenja); a shvaćati stvarnost, kakva po sebi jest, znači spoznati istinu. Mi razumom pronalazimo stvarnost (a ne stvaramo je razumom), pa tako pronalazimo i naravni red. Ali time nije sve gotovo: kad znamo, što je protivno naravnom redu (navedeni primjeri), onda ujedno znamo, da se takvim protivljenjem *narušuje naravni red,* — a to je zabranjeno, tj. dužnost nam je da taj red čuvamo, a ne narušujemo. Iz samoga dakle naravnog reda izvire za našu volju dužnost, da čuvamo red »dobrim« činima, a da ga ne izvraćamo »zlim« djelima. Kad nešto činimo, kažemo ili kad čeznemo (hlepimo) za nečim, što je protiv naravnoga reda, to je zlo. *Protiv savjesti (razumnoga imperativa) znači protiv naravnoga reda.*

Nije »zlo« u samom razumu, u pomanjkanju spoznaje, kao što misle neki (na pr. Romain Rolland). Za luđaka, koji nema savjesti, ne shvaća naravnog reda, ne kažemo da je učinio moralno zlo, ali ga zato ne možemo kazniti, ne upisujemo mu u zlo (ne imputiramo), jer ne zna, nije sebi svijestan, da se ogriješio o savjest (razumni imperativ). Zlo je u volji ili u odluci učiniti nešto protivno spoznaji, da se to ne smije učiniti.

4. Vječni zakon i zadnja svrha

Ja znam, da ne smijem, priznajem naravni red, znam, da je narušivanje toga reda zlo, — a ipak se pitam: *zašto* ne smijem da ga narušujem? Ja naime mogu da ga narušim, mogu da učinim zločin, slobodan sam pa se mogu odlučiti da radim po savjesti i protiv nje, a imam i razloga da radim protiv savjesti: postigao bih, za čim čeznem, — pa zašto da se ja toga odreknem za volju »naravnog reda«? *Otkuda je taj naravni red?*

Tu smo kod najsudbonosnijeg pitanja!

Ako je naravni red od Boga — kao što mi dokazujemo, da jest —, onda je on *»vječni zakon« ili odredba volje Božje*. Onda je »zlo« (grijeh) protivnost vječnom zakonu, tj. takvo djelo (i voljna pripravnost na djelo), kojim se protivimo volji Božjoj, kad određuje, da naravni red čuvamo i da ga ne narušujemo (kaže s v. Augustin).

Ako napokon i to priznamo, još bi netko mogao »protestirati« protiv Boga i pitati: »Zašto si nam tako odredio, kad si nam u narav usadio težnju za srećom, a nju bih ja postigao zločinom, koji mi zabranjuješ? Nije li to Tantalov udes: težiti za srećom, a ne smjeti je oživotvoriti?«

Gdje je sreća; u čemu je potpuno, najviše zadovoljstvo?

To je sad zadnje pitanje, od koga zavisi moral.

Bog je morao — kad je odredio naravni red kao zakon svima ljudima — postaviti ljudskoj težnji takvo dobro, koje ćemo postići baš onda, kad ne učinimo zlo. *Moralno dobrom životu morao je Bog postaviti cilj*, koji ćemo oživotvoriti u naknadu za ona dobra, koja želimo postići zabranjenim činima. U čemu sastoji taj cilj (dobro), koji zločinom gubimo?

Kad bi to bilo ikoje dobro izvan Boga, tj. neko ograničeno dobro, prema kome može čovjek da drugo dobro smatra većim, i to baš ono dobro, koje bi postigao zločinom, onda u takvom dobru nema dovoljnog razloga za zabranu zločina. »Kako će mene usrećiti posjedovanje dobra (na pr. zdravlja), koje mi je Bog odredio, ako je to dobro takovo, da je meni više poželjno neko drugo dobro (užitak)? Za takvu sreću ne priznajem sebe obvezan, ne smatram se dužan propustiti priliku da zločinom postignem, što želim.« Tako bi opravdano govorio čovjek, kad mu Bog ne bi odredio sreću u *posjedovanju neograničenog dobra,* koje isključuje svaku manjkavost i s kojim se ne može izjednačiti nikoje dobro. Takvo je neograničeno dobro za čovjeka *zajednički život s Bogom.* U njemu je dakle *najviša svrha moralnog života;* u njemu je *razlog da nas Bog obvezuje na podržavanje naravnog reda.*

5. Etički nazori

a) *Materijalisti* su protivnici ćudoređa (moralnog ili apsolutno obaveznog razlikovanja dobrih i zlih čina). Njima je »dobro« samo ono, što donosi ugodu i korist (zato su hedonisti i utilitaristi) ili

zajedničko blagostanje (socijalni eudajmonizam). Ali prosuđivati čine po takvom mjerilu (normi, kriteriju), znači priznavati im samo relativnu vrijednost, tj. samo s obzirom na ono, što *odgovara osjetilnoj (tjelesnoj, materijalnoj) naravi* ili prirođenom nagonu za održanjem i poboljšanjem života, — bez obzira na moralni zakon, koji bezuvjetno (apsolutno) obvezuje ili koji nam nameće dužnosti, kad su one i suprotne tjelesnim sklonostima i prirođenom nagnuću. Toga zakona materijalisti ne mogu priznati, jer bi se onda morali odreći svoga nazora, da je čovjek sastavljen samo od materije, i da je sav život samo nužni rezultat materijalne stvarnosti. Mi ćemo naprotiv dokazati, da čovjek ima i duhovnu (bezmaterijalnu) dušu, koja po slobodnoj volji može da vlada nad materijalnim (animalnim, životinjskim, osjetilnim) izvorom života. Na području psihologije naš je prvi obračun s materijalistima. Glede morala i religije dokazat ćemo, da postoji apsolutno obavezni moralni zakon zato, jer postoji Bog, Zakonodavac i Svrhodavac života.

Dva su dakle pitanja: 1) da li postoji apsolutna obveza (moranje, dužnost) ili kategorički imperativ, osnovan u razumnoj naravi, i 2) da li je taj zakon (ako doista postoji kao apsolutna obveza) ovisan o Bogu, izraz volje Božje? Na ovo drugo pitanje odgovaraju neki etičari (Kantovci) negativno, tj. priznaju, da postoji kategorički imperativ, ali kažu, da se osniva isključivo na razumnoj volji čovjeka. Još dalje od nas idu oni etičari (iskustvenjaci ili empiristi, evolucionisti), koji kažu, da se razumna volja razvila (evolvirala) iz nagonske volje (osjetilne, animalno vitalne; a Freud kaže libidinozne, seksualne).

b) *Evolucionisti* uče, da se sav naš duševni život razvio iz osnovnih životnih nagona (hranidbenog, spolnog, društvenog). Već ova prva njihova tvrdnja nije istinita — kako će nam pokazati psihologija —, jer se razumno voljni dio svijesnog života svojevrsno (specifički) razlikuje od »nižeg«, osjetilno nagonskog života. Nadalje kažu evolucionistički etičari, čovjek je na početnom stepenu razvitka bio jednak drugim životinjama, imao je samo nagonske težnje, koje idu za tim, da se nešto postigne, što donosi zadovoljstvo ili čuvstveno stanje ugodnosti, na pr. kad se životinja potpuno nahrani, ne mari dalje za onu hranu, za kojom je gladna težila: kad se težnji zadovolji, prestane privlačivost poželjnog predmeta. Tu je prvi početak moralnog razlikovanja: dobro je ono, što je ugodno i što služi ili što koristi za postignuće ugode, a su-

protno je zlo. Ta se razlika dotjerivala zajedničkim životom: odgoj, strah, društveno mišljenje postalo je odlučno za moralno prosuđivanje. Zato i *nije u moralu ništa stalno*, nepromjenljivo, apsolutno, nego je relativno shvaćanje dobra i zla; a moralni je imperativ također relativan, hipotetičan, ovisan od nagonske prirode pojedinca i zajednice.

Ali kad bi pojedinac bio plod moralne sredine, u kojoj živi, kako je moguće, da ima slučajeva, gdje se pojedinac moralnim svojim nazorom protivi društvenom shvaćanju? Ni strah pred društvenim progonom nije izvor moralnog imperativa, jer se taj javlja punom snagom i ondje, gdje nema toga straha. Ni odgoj nije potpuni i jedini (adekvatni) uzrok morala, jer odgoj već pretpostavlja sposobnost razlikovanja između zla i dobra, kao što izobrazba u znanosti i umjetnosti već pretpostavlja, a ne da tek stvara sposobnost spoznavanja i umjetničkog doživljavanja. Nadalje ne stoji ni to, da je razlikovanje između zla i dobra sasvim relativno, tako da ne bi ljudi imali baš ništa zajedničko u priznavanju zla odn. dobra (na pr. glede poštivanja roditelja). A i to ne stoji, da je moralni imperativ hipotetičan, ili da se moralno ocjenjivanje ravna prema motivima našega nagonskog teženja. Životinja nagonski teži za ugodom, a zazire od neugode, pa je možemo dresurom odviknuti, da uzme neku hranu, jer se boji batine, ali to nije »moralna disciplina«, nego je nagonsko prevladavanje jednog motiva (neugodne batine) nad drugim (ugodne hrane). Tu su dakle dva sasvim osjetilna motiva (zlo i dobro), dok moralni imperativ nije uopće osjetilan, ne pretstavlja nikoje osjetilno nagonsko dobro. Nije on ni hipotetičan, kao što je osjetilna motivacija kod životinje, tj. imperativ ne kaže: »ako hoćeš ugodno, a ne ćeš neugodno, učini ovo«, nego određuje bezuvjetno. Upravo to dvoje — da je moralni imperativ neosjetilan (razuman) i kategoričan — odvaja nas od životinje; tu je između čovjeka i životinje nepremostiv jaz, gdje nema evolucije i ne može je biti.

c) Neki etičari (K a n t o v c i) ne priznavaju ovisnost moralnog zakona od Boga, tj. ne priznavaju, da se moral osniva na religiji. Oni zastupaju tzv. *bezreligijski moral* (»etičku kulturu«), tj. uče, da čovjek sam sebi postavlja zakon ili da je *autonoman.* Čovjek bi po tom shvaćanju bio moralno dobar, ukoliko bi motiv (pravilo, maksima) njegova djelovanja bio poštivanje zakona, tj. ukoliko bi čovjek znao, da njegovo djelovanje može da vrijedi općenito (za sve ljude) kao obvezatno. — Ali po tom bi nazoru čovjek sastojao od dvije suprotne volje: jedne zakonodavne, a druge protuzakonske, kojom je čovjek sklon na zlo. Kako može prva volja bezuvjetnim imperativom određivati sebi dužnosti, kojih isti čovjek s drugom svojom voljom ne priznaje? Prva kaže »moraš slušati zakon«, a druga odgovara s pitanjem »zašto da moram?« Autonomisti tvrde, da ne treba motivacije, ali tvrditi se može koješta, i prividno se dade neka tvrdnja dokazivati, no time nije oborena činjenica, da se čovjek na poštivanje moralnog zakona ne će odlučiti, dok ne vidi razlog (motiv), tj. ono dobro, radi kojeg mora da poštuje zakon. Niti je dakle autonomizam kadar protumačiti izvor moralnog zakona ni njegovu motivaciju. —

U prvi se mah možda čini, da su ovi nazori čisto teoretski (znanstveni), bez praktične vrijednosti; ali već iz dosad rečenoga možemo razabrati, da je u pitanju naša životna orijentacija, tj. da moramo biti na čistu, da li naš život imade moralni smisao (vrijednost, cilj, zadaću), i da li se to osniva na religiji. Radi se o tome, da li smijemo biti religijski posve indiferentni ili čak bezbožnici (ateisti), otvoreni protivnici Boga i religije. Pita se: kako ćemo »gledati« na vlastiti život i na cjelokupni život čovječanstva? Da li treba ili ne treba moralnu kulturu (uzgoj) postaviti na *teocentrizam — priznanje Boga i pobožanstvenje našeg života?*

»Pobožanstvenje« znači dvoje: 1.) *usklađenost* naše volje sa zakonodavnom voljom Božjom (po moralno dobrom životu), i 2.) ovim putem postignuta *oživotvorba naše svrhe,* tj. zajednice s Bogom. Što to pobliže znači, objasnit ćemo, kada *dokažemo* istine o Bogu i o duši, na kojima se osniva ova najvažnija životna istina: *po religiji dobiva naš život potpun smisao.*

6. Kako ljudi uviđaju moralni i religijski smisao života?

a) Mi smo na osnovu dokazivanja sigurni, da Bog eksistira; dokazivanje nam je put ili sredstvo, kojim dolazimo do toga, da spoznajemo ili »uviđamo« tu istinu. Kad kažemo: »jest, Bog eksistira, to ja tvrdim, spoznajem, da je uistinu tako, i uz to pristajem čvrsto, bez sumnjanja, sigurno«, onda je pri tom našem suđenju Bog predmet, o kome sudimo (tvrdimo, da eksistira), ali taj predmet mi *ne opažamo, nije nam neposredno nazočan, ne možemo ga izravno vidjeti,* nije nam (u mišljenju) sam po sebi nazočan. Niti

možemo priričati Bogu eksistenciju, ni ikoje drugo svojstvo — na pr. vječnost, svemogućnost... — tako, da bismo sve to neposredno »vidjeli« u Bogu. Izraz »vidjeti« uzimamo prema osjetilnom shvaćanju, kad pomoću vidnog organa opažamo tjelesne stvari (vanjskog svijeta), pa kažemo, da su nam te stvari po nekim svojstvima (bojama, veličini, obliku) *zorno nazočne* ili da su jasno i razgovijetno) *opažene*, tj. da su nam date ili da ih naprosto pronalazimo. Naprotiv ima mnogo toga, što nije tako neposredno »metnuto pred« naše shvaćanje, nego moramo *zaobilaznim putem (diskurzivno), preko nečega drugoga, posredno ili neizravno (indirektno) doći do spoznaje.* Kad na pr. hoćemo spoznati, da li je istina, da Bog ekzistira, moramo tu istinu *odnekuda izvesti, na osnovu nečega dokazivati, zaključivati, da je tako.* Dokazivat ćemo, recimo, na taj način: Budući da postojim ja i sav svijet, mora da postoji Bog. Zašto tako zaključujem; na osnovu čega slijedi iz opstojnosti svijeta, da postoji Bog? Budući da sam ja i sav svijet promjenljiv, nenužno eksistentan, mora da netko eksistira nužno, sasvim neovisno. To opet moram dalje dokazivati.

Takav posredni način spoznanja zovemo umovanje, racionalno shvaćanje, zaobilazno mišljenje, posredno ili neizravno razumsko (intelektualno) spoznanje. Jer ima i *neposrednog ili izravnog shvaćanja, bez dokazivanja,* na pr. kad sudim »ja eksistiram«, ili »cijelo je veće nego dio«, ili $2 + 2 = 4$, ili »nešto ne može ujedno biti i ne biti«. Kod tih sudova neposredno spoznajemo istinu, tj. »uviđamo« je (u strogom ili najužem značenju te riječi). I za posredno spoznate istine, — kao što je navedena istina, da »Bog eksistira« — kažemo, da ih uviđamo, i time hoćemo reći, da nam je takva istina očevidna (evidentna): sve, što je očevidno i zato sigurno, bilo da je posredno ili neposredno, kažemo da »uviđamo«. A sad za *neposredno očevidnu istinu* možemo još napose (u užem značenju) reći, da je shvaćamo *uviđanjem ili zorno (intuitivno).*

b) Napomenuli smo i to, da ćemo moralni i religijski smisao *dokazivati.* Mi ćemo naime *»uvidjeti« istinu, da naš život imade moralni smisao, i to da se osniva na našoj ovisnosti od Boga, koji je moralni Zakonodavac.* To je naša teza, i nju treba da dokazujemo, prije nego ćemo uvidjeti, da je uistinu tako. Svoj nazor o životu, kao i nazor o svijetu, mi ćemo obrazlagati, o njemu ćemo raspravljati, da ga logički dokažemo (racionalno demonstriramo).

A što znači »smisao« života? Znači, rekosmo, *oživotvorbu njegove vrijednosti.* Život nam postaje smislen po tome ili utoliko, što voljno ostvarujemo ili uzbiljujemo (realiziramo) ono, što čini, da nam je život vrijedan ili po čemu život dobiva vrijednost. Mi ćemo dakle *dokazati,* koja je *vrijednost našem životu. Da je ta vrijednost ovisna od moralnog zakona, a taj da se zakon osniva na našoj ovisnosti od volje Božje,* to ćemo dokazivati upravo na osnovu *realnog odnošaja naše ovisnosti o Bogu:* tako *jest,* da Bog eksistira, i tako *jest,* da smo o Njemu ovisni, i tako *jest,* da Bog našu volju obvezuje — i *zato vrijedi* život, ukoliko uzimamo u obzir volju Božju. Vrijednost dakle opravdavamo na osnovu onoga, što i kako jest, tj. na osnovu stvarnosti, koju dokazivanjem spoznajemo.

Od spoznaje onoga, što stvarno jest, dolazimo do spoznaje o vrijednosti života: iz dokazivanja o Bogu i svome odnošaju prema Njemu izvodimo svoj sud (nazor) o smislu života.

c) Prema tome, kad prosuđujemo životnu vrijednost ili kad sudimo o tome, što je za život dobro odn. zlo, mi pri tom mislimo baš tako, kao kad inače o bilo kojoj stvarnosti dokazivanjem spoznajemo istinu. Mi uviđamo moralnu i religijsku vrijednost života razumski, i to pomoću dokazivanja (diskurzivno).

»Vrijednosti ne uviđamo posredno, nego *neposredno* (intuitivno), i to ne razumski, nego tako, da ih *ćutimo.«* To uče mnogi moderni filozofi; a zovemo ih *modernisti,* ukoliko izričito zabacuju razumski put k Bogu, napose dokazni put životnog vrednovanja. Po tome ih treba razlikovati od onih filozofa (i katoličkih), koji ne poriču mogućnost dokazivanja o smislu života, ali drže, da osim posrednog spoznanja možemo moralno-religijski smisao života *uviđati time, što ga ćutimo.*

Prije svega treba znati, da neki filozofi (Scheler, Hartmann) izraz »ćućenje« (Fühlen) ne uzimaju u istom značenju kao »čuvstva«; dok su čuvstva subjektivna stanja (na pr. čuvstvo bola, straha, žalosti, veselja...), ćućenje je »odgovor duše« na poznati objekt. Mi ćutimo zanos, kad vidimo neku sliku ili kip, kad čujemo glazbu; ćutimo oduševljenje i divljenje, kad »vidimo« neko požrtvovno, herojsko djelo; ćutimo poklonstveno počitanje (Anbetung) pred svetinjom. Pri tom smo dakle upravljeni na neki objekt, intendiramo ga — i to intuitivno, neposrednim uviđanjem. Za naše vrednovanja imademo prema tome posebni »organ«, *neovisno od razuma.* Time nije vrednovanje posve subjektivirano, naprotiv, baš

po svom intencionalnom karakteru ono važi objektivno. Na temelju toga i jesu estetske, moralne, religijske vrijednosti objektivne; — ali ih nikome ne možemo dokazati, nego samo pokazati: tko ih ne ćuti, neće ih nikada priznati logičkim putem.

Suprotno tome tumačenju vrijednosnog prosuđivanja, mi smo već jasno označili naše stajalište, da *vrijednosno prosuđivanje nije nezavisno od razuma, tako da bi razum bio pri tom sasvim isključen.* Opravdanost našega stajališta razabrat ćemo onda, kad budemo životnu vrijednost (smisao) prosuđivali upravo *na osnovu razumski* — posrednim ili dokaznim mišljenjem — *stečenih spoznaja* (o Bogu i našoj vezi s Bogom).

Ali treba da istaknemo i ovo: priznavajući ulogu razuma pri vrijednosnom prosuđivanju (ocjenjivanju), mi ujedno priznajemo i ulogu čuvstvovanja. Ne kažemo »ćućenja« zato, jer izraz »čuvstvo« uzimamo u ispravnom značenju, a ne u neispravnom, kao da »čuvstva« ništa drugo ne bi značila, nego samo osjetilna stanja svijesti. Mi možemo imati čuvstvo zanosa, udivljenja, strahopočitanja, tako da ova stanja *nisu osjetilna, ali nisu ni neovisna od misaone spoznaje stvarnosti. Razumom i duhovnim čuvstvovanjem zajedno prosuđujemo moralnu i religijsku vrijednost života.*

Izraz »vrednovanje« može da znači dvoje: 1.) čuvstveni »odgovor« (reagiranje) na vrijednosni predmet ispred i bez svakog suđenja o njemu, i 2.) vrijednosno suđenje ili prosuđivanje same vrijednosti. Ljudi reagiraju spontano, bez razmišljanja, kad osjećaju (ćute, čuvstveno doživljuju), da je nešto ugodno ili neugodno (u estetskom, etičkom smislu); kad čuvstveno usvajaju ili odbijaju nešto (zaziru); kad za nečim čeznu i nešto ljube ili kad mrze. Zato su ljudi i subjektivni, kad se u svome vrednovanju oslanjaju samo na takva stanja. Ali mi možemo osim toga da *shvatimo* predmet našeg čuvstvovanja, možemo da *razmišljamo,* da li on za nas znači dobro ili zlo, možemo da se *osvrnemo* (reflektiramo) i na naša doživljajna stanja, možemo da *stavljamo u razne snošaje ili uspoređujemo* pojedina dobra; možemo dakle *misaonim putem da dođemo do spoznaje o istini, da li nešto ima životnu vrijednost ili nema.* Pojedini ljudi znadu bez ikojeg dokazivanja (neposredno) da eksistiraju, i da osim njih eksistiraju drugi ljudi, kao i to, da eksistiraju stvari vanjskog svijeta, a ipak sve to možemo još i dokazno (znanstveno) da spoznajemo. Slično je i pri vrednovanju: ljudi znadu bez dokazivanja, da je nešto vrijedno ili nevrijedno, ali tim nije isklju-

čena mogućnost, da osim neposrednog znanja (doživljajnog, spontanog vrednovanja) vrijednosno prosuđujemo na osnovu posredne spoznaje stvarnosti.

Krivo je dakle, kad modernisti (subjektivisti) tvrde, da u moralno religijski smisao života možemo samo *vjerovati,* što bi imalo da znači čuvstveno (aracionalno, emocionalno) usvajati. Mi doduše usvajama *također* čuvstveno, ali ne *samo* čuvstveno, nego je čuvstveno doživljavanje povezano s mišljenjem. Da li je pri tom čuvstvovanje pretežno ili čak isključivo, od toga upravo zavisi, u kojoj su mjeri pojedini ljudi pristupačni spoznaji istine. Zato i kažemo, da se netko povodi za svojim čuvstvima, željama, fantazijom, prema sklonosti ili odvratnosti, namjesto da je objektivan, tj. namjesto da traži istinu, bez obzira, da li mu ugađa ili ne. Niti je opravdano reći, da su razni nazori o životu u historiji filozofije veliki i neprolazni po tome, što su bili plod osobitih čuvstava, nego samo po tome, što su se primakli spoznaji istine. Zato je i naša zadaća da upoznamo *istinu o vrijednosti života.*

d) Kad se pitamo, koji je smisao života ili po čemu život dobiva vrijednost, pa kad kažemo, da ta vrijednost sastoji u moralnoj dobroti, koja životu daje vrijednost upravo zato, jer Bog tako hoće, onda je *priznavanje Boga* temelj našeg odgovora na postavljeno pitanje. To priznanje treba, rekosmo, dokazati, pa je time otvoren put dokazivanju našeg odgovora na pitanje o smislu života. Ali ljudi priznaju Boga i bez filozofskog dokazivanja. Iz etnologije znamo, da i primitivni ljudi, na niskom stepenu kulture, znadu za Boga. Kako oni dolaze do toga? Kako možemo protumačiti *postanak religije* ili priznavanje Boga — najvišeg, svemoćnog, neiskustvenog (neopažajnog) bića —, koga treba poštivati molitvama i žrtvama? Je li opravdano reći, da i primitivni ljudi dolaze do ideje o Bogu *mišljenjem, nekim zaključivanjem na osnovu opažanja u svijetu?*

Mišljenje je jedan način shvaćanja, koje nadilazi izvanjsko opažanje ili osjetilno shvaćanje osjetilnog svijeta. Da se primaknemo mišljenju primitivnog čovjeka, objasnit ćemo misaono shvaćanje djeteta. Prolazeći ulicom čuo sam, kako dijete pita: »Mamice, jesu li i konji žalosni radi mrtvoga, kad ga voze?« To je pitanje nastalo na osnovu svijesnog kompleksa: mrtvac, žalosni ljudi, konji. Dijete spaja ljudsku žalost s mrtvacem i znade, da je on razlog žalosti. Da li ova stvarnost »žalostan biti radi mrtvog čovjeka« pripada i konjima, koji su sastavni dio doživljajnog kompleksa, toga dijete ne

zna i zato pita. Dijete *misli*, tj. stavlja jedno naprema drugome, shvaća napremice, i u tome napremičenju (odnošenju) sudi »ljudi su žalosni radi mrtvoga«. Proces mišljenja sastoji u tome, da razumije stanje žalosti, imade o tom pojam ili misao, i tu misao *primišlja* ljudima *priznavajući*, da im ta stvarnost (žalostan biti) pripada, utoliko dijete sudi. Htjelo bi — *upoređujući* ljude i konje — da znade, da li ista stvarnost pripada i drugom predmetu, konjima, kod kojih nije moglo opaziti, da su žalosni. Kad misli, dijete je svijesno upravljeno na predmete (intendira ih), koje hoće spoznati ili shvatiti po nekoj stvarnosti. — Drugi primjer; čujem gdje dijete upita oca: »Zašto konji ne vuku tramvaj?« Tu je duševni kompleks: opažena kola s konjima, tramvajsko gibanje bez konja; kola se giblju zato, jer ih vuku konji (oni su uzrok, a gibanje je učinak konjske sile). Dijete ne zna, *zašto* se giblje tramvaj, kad nema poznatog mu uzroka, i tako stavlja pitanje. Pri tom misli, a ne samo da gleda (osjetilno opaža), jer stavlja predmete u *odnošaj uzročnosti:* postanak gibanja shvaća u odnošaju ovisnosti od nečega, što gibanje proizvodi.

Na osnovu kompleksa učinak - uzrok može i primitivni čovjek da dođe na misao neiskustvenog, svemogućnog uzroka, ako za neke pojave u svijetu ne zna prema svom iskustvu pronaći uzrok. Na pr. munja je razorila drvo ili kuću; taj neobično snažni događaj zaprepastio je čovjeka, nanesao mu zlo, a uzrok tome zamišlja čovjek sebi u nekome, tko upravo hoće da u srdžbi čovjeka kazni. Radi silne moći tog uzroka i njegove nesklonosti uviđa čovjek potrebu molitve i žrtve za umirenje. Ovi su religiozni čini posljedica uvjerenja, da je ovo fizičko zlo učinak »božanstva« ili nepoznatog višeg uzroka, koji postoji, iako nije iskustvu (opažanju) pristupačan. To je dakle uvjerenje plod *uzročnog mišljenja.*

Na priznavanje božanstva može se nadovezati mitologija, ono može da bude monoteističko i politeističko, ali sama misao božanstva — nečega najvišeg, od čega je svijet i život ovisan — zarodila se upravo u shvaćanju uzročne ovisnosti. Ne samo munja, nego sve je u životu i svijetu ovisno; štogod čovjek ima, i vlastiti život, prima od nekoga. Radi nepoznavanja iskustvenog uzroka može primitivni čovjek da krivo zaključuje na božanstvo, ali samo to zaključivanje ipak izvire u traženju uzroka, u uviđanju ovisnosti. Po savjesti se čovjeku očituje ovisnost od zakonodavne volje. Da li je ova općenita historijska činjenica vjere u Boga zabluda ili se *osniva na istini* — eksistenciji Boga —, to zavisi od toga, možemo li tu istinu *dokazati.*

Čovjek — moralna i religijska osoba (I.)

1. Životinjski nagon i osoba

Sunce, svjetlost, toplina, zrak, voda, zemlja... čine »mrtvu« pozornicu života: sistem, čija opstojnost ne zavisi od naše refleksije, a upućen je na nj svakodnevni naš život. Pokošena trava, povaljene šume, iskorišćivanje najraznovrsnijih prirodnih sila, prevlast nad živim i neživim — obilježuje u tome sistemu položaj čovjeka, koji mu ne dolazi tek od fizičke njegove snage, nego od upoznavanja stvarnih odnosa, prosuđivanja, promišljena rada, dakle od razuma i volje. Neki su držali, da je antropocentrizam prestao zajedno s geocentričkim (ptolemejskim) nazorom, jer po heliocentričkom (kopernikovskom) nazoru izgleda zemlja i čovjek na njoj kao prah u pogonu beskrajnih svjetova. Ali koje mu drago planetsko odnošenje ne oduzima čovjeku osobiti položaj u vidu životnog vrednovanja.

Kao mikrokozmos čovjek je živa pozornica zbivanja, od koga je zabilježena povijest čovječanstva jedva zamjetiva sjenka. U jednom neznatnom svome isjeku taj se život odrazuje — organskom vidu nepristupno — u nevjerojatnim suprotnostima: vedrina i potištenost, zanos i malodušje, radost i bol, ufanje i zdvajanje, mržnja i ljubav, pa istodobno velikodušnost i tjesnogrudnost, plemenština i sebeljublje, idealna ushićenost i najniža pohota. Kroz biće ljudsko postavljeno je raskrižje materije i duha, vremenitosti i neprolaznosti, zemaljštine i »nebeske rasline« (Platonov izraz u Timeju).

Upravo po razumu i volji čovjekovo je bistvo duhovno ili neosjetilno. Iz psihologije znamo, da gledanje i drugo osjetilno shvaćanje pripada tijelu po životnom principu (duši), dok naše spoznaje i odluke rezultiraju iz misaonih (razumskih) i voljnih procesa, kojih ne konstituira organsko zbivanje — i utoliko su duhovni —, premda je među njima i osjetilnim procesima uzajamni utjecaj. Razumski i voljni životni princip, duhovna duša, čini čovjeka osobom: potpuno samostalnom (samostojnom, supstancijalnom) pojedinkom razumne naravi; po njoj je čovjek i sposoban da

ima samosvijest, spoznaju razlike svoga »ja« prema svemu drugome. No čovjek nije čisti duh, nego je bistveno vezan s tijelom, a po toj vezi u njega je i životinjska narav. Čovjek i jest životinja i nije životinja: u tome je njegova konstitucionalna sudbina. Životinja se kadgod pojavi u obliku krvoločne zvijeri, a duhom je čovjek »sličan« Bogu. To i nije fantastična fraza: jer čim je, po teističkom nazoru, Božje bistvo duhovno, dobiva i čovjek po ovoj osobini božansko obilježje. Kao osoba ima duboki svoj smisao, da se čovjek u odnošenju prema Bogu nazove »dijete« Božje, dionik božanskog ili nebeskog žića. Uostalom, kad bi se i reklo, da nas to odvodi u mistiku, psihološka je stvarnost, da je život čovjeka »naravnan« po njegovoj životinjskoj i duhovnoj naravi.

Zaustavimo se časom — makar samo zbog interesantnosti — kod teizma, u gotovo naivnoj formuli: čovjek je od Boga. Naokoteoretska, ova je konstatacija od najdalekosežnijeg značenja za praktično određivanje života. Ne treba drugo nego analitički uočiti, što je sve uključeno u ovisnosti čovjeka od Boga. Pretpostavimo li, da je čovjek sposoban na osnovu zaključivanja (dokazivanja) spoznati eksistencijalnu svoju ovisnost od Boga, očito ne ostaje samo pri tom odnosu uzročne ovisnosti, nego je u njemu uključen i svršni (finalni) odnos: Bog znade, zašto, u koju svrhu, daje čovjeku život. To dakako mora i čovjek da znade, jer inače ne bi svršno upravljao životom prema Božjem određenju. Osvrnemo li se na čovjeka, ukazuje nam se i otuda potreba svršnog određenja: u svojoj aktivnosti čovjek sebi postavlja svrhe, znade, što hoće i zašto to hoće, a u svemu svršnom nastojanju teži za srećom. Bilo bi smiješno (kaže Platon) pitati nekoga, da li hoće biti sretan, da li hoće (augustinski rečeno) posjedovati puninu dobra ili poželjnoga. Na težnju za srećom ne treba, kaže Kant, nikoga siliti ni obvezati, jer je to čovjeku prirođeno. Na volju mu je tek prepušteno da sebi odabere ono dobro, u kome je sreća. To zavisi od prosuđivanja, a filozofska kritika pronalazi, da se pojam sreće ne može potpuno primijeniti ni društvenom blagostanju, ni kulturnom dobru, ni najvišem ličnom zadovoljstvu (po epikurejskoj metodi), ni kreposnom životu (stoicizma), ni umišljenom i bezobzirnom egoizmu (Nietzschea i Stirnera), ni bilo čemu, što je ograničeno.

Kritika ovih teorija nadovezuje na polazno pitanje etike: zašto živimo? (U psihologiji je ključ odgovoru na pitanje: otkuda je naš život?) Sámo pitanje proizlazi iz osnovne životne situacije: imati ili ne imati potrebno (dobro), postići ili ne postići željeno (dobro). Što čovjek za svoj život treba i što želi, a nema, to mu manjka, lišen je toga: njegovo je stanje »zlo«. Kadgod nije u njegovoj vlasti, da išta na tome mijenja, a koliko stoji do njegove volje, čovjek čini, da mu bude dobro — i ovo dobro, koje potiče čovjeka kao razlog voljnog činjenja, znači »svrhu«: ono, »zbog čega« čovjek nešto radi, što nastoji da postigne, oživotvori. Pojam svrhovitosti (finalnog, teleološkog pitanja: zašto?) pronalazimo dakle u vlastitoj djelatnosti, koja je upravljena oživotvorbi nekog dobra, kao i u tome, što je sav naš život vrijednosno kvalificiran po dobru ili zlu. Tu je izvor pitanja: zašto živimo, s kojom svrhom, što je dobro za naš život u cjelini, po čemu dobiva život vrijednost, smisao? Život ispunjamo radom, a svrha našeg rada daje cilj životu. Kad ne bi naš rad bio svršno upravljan, to ne bi ni bio rad ili djelovanje, nego zbivanje ili događanje, kome je čovjek pasivni gledalac. A on je naprotiv upravljač svojih čina, znade, kako da ih uređuje prema postavljenoj svrsi — i zato hoće da znade: koja je svemu životu svrha? Pogotovo kad u njegovim činima nastupa imperativ: »ovo ne smiješ činiti, premda je poželjno«. Zašto ne smijem, na koju sam svrhu obvezan? Tako bez pojma svrhe, kojom se određuje životni smisao, nema etike, nauke o obvezatnom uređenju života. Koje je to dobro, kome se ima svršno usmjeriti život svakog čovjeka, da živi smisleno ili da mu bude život vrijedan življenja? Traženje odgovora mora se obazirati i na to, da čovjek hoće biti sretan, tj. da mu samo takovo dobro daje sav smisao života, koje ispunja sve njegove težnje za stanjem, u kome je isključeno svako zlo. U mnoštvu odgovora, teistički odgovor polazi s pretpostavke, da je čovjeku od Boga određena svrha, najveće dobro života — a to ne može drugo da bude, nego uživljavanje u Boga putem moralnog zakona. Kao »u zrcalu« odrazuje se u svijetu bitak Božji, a u duši svojoj nosi čovjek »sliku« Božju i »glas« zakonodavne volje Njegove.

Tko doživljuje neku umjetninu, tome je ona kao posrednik s umjetnikovim doživljajem, i posredovanjem te umjetnine nastaje doživljajna »sličnost« s umjetnikom. U tom smislu i Platon kaže (u Eutidemu), da ljudi postaju slični s dobrom, u kome sreću nalaze — a to je spoznaja i ljubav, kojom ljudi nalikuju Bogu po Njegovu životu samospoznaje i ljubavi (posjedovanja neograničene savršenosti). No bez obzira na Platona, po teističkom nazoru stavljena

je naša životna svrha i sreća u životnu zajednicu s Bogom: jer je u tome životu najviše dobro i jer takav život odgovara čovječnosti. Svrha je dakle životna u tome, da čovjek »očituje« Boga po spoznaji i ljubavi — a na osnovu te svrhe određen je i način njezine oživotvorbe: čovjek postaje obvezan da ne traži sreću suproć određene svoje svrhe. U njemu je naime dvostruka mogućnost: duhovno se opredijeliti prema toj svrsi ili »životinjski« je odbaciti. Apstrahiramo li sad od svršnog određenja, ostaje nam još uvijek problem čovjeka po njegovu naravnom dualizmu.

U ovoj dualističkoj kompoziciji — gledamo li je psihobiološki — »životinjstvo« (animalitas) znači *nagon* za tjelesnim zadovoljstvom ili uživanjem putem prehrane i rasploda. Prehrambeni i rasplodni organi daju simboliku života i sa gledišta smislenosti (aksiološki), ukoliko životinjstvo znači tjelesno uživanje kao *najviša vrijednost života.*

Koliko nije životnja, time, što mu pripada čovječanstvo (humanitas), čovjek je *osoba:* sposoban da gospodari nagonskim životom. Takva sposobnost isključuje nagonsku determinaciju; čim bi se reklo, da je čovjek po ukupnoj biološkoj konstituciji animalno determiniran, eo ipso bi u čovjeku isključena bila osobnost ili čovještvo, tj. on bi time prestao biti čovjek. Protivurječno je dakle priznati, da čovjek nije sav u životinjstvu ili da se od životinje odvaja specifičnom konstitucijom, a ujedno ga (po *determinističkom* nazoru) smatrati rezultantom animalno nagonskog usilja. Jer kad bi se sav čovjekov život zakonskom nuždom odvijao po jednakim uvjetima, kako i druge životinje živu, ni po čemu se ne bi čovjek od njih razlikovao konstitutivno, osim samo funkcionalno, koliko bi recimo s rafiniranom kombinatorikom izvodio svoje nagonske dispozicije. Gospodariti nagonskim životom znači prema tome *biti nezavisan od nagonske nužde i utoliko slobodan* ili sposoban za život, koji nije nagonski determiniran. U tome je signatura čovještva: čovjek nije životinja po tome, što se kao nenagonsko svijesni nosilac (subjekt) života — a to zovemo duhovni »ja« — *ne mora* opredijeliti za nagonski smisao života.

No on to i *ne smije!* U tome je imperativu moralna sudbina čovjeka.

2. Ograničenje nagona i ličnost

Čovjek je stavljen u alternativnu situaciju: za nagonski i nenagonski život; po svojoj slobodi može da se odlučuje za jedno ili za drugo. Ali zaoštrenost te situacije sastoji u tome, što čovjeku nije samo data mogućnost alternativnog odlučivanja, nego je osim toga njegovoj sposobnosti odlučivanja (volji) *zadata oživotvorba nenagonskih vrijednosti.*

To će reći, čovjeku *nije prepušteno na volju da bez ograničenja oživotvoruje ono, što mu nagonski vrijedi.* Drugim riječima, stavljen u bilo koju životnu priliku, gdje čovjek može postići nagonsko zadovoljstvo kao najviši smisao svoga života, moralo bi sasvim indiferentno biti, kojim će to sredstvima postići — kad bi čovjek imao *bezuvjetno pravo* na takav smisao života. Ima li samo uvjetno pravo, na pr. koliko je podčinjen društvenoj vlasti, koja mu volju ograničuje, prestaju njegovi voljni čini u upotrebi sredstava biti indiferentni: neki od njih bivaju zabranjeni. Takvo diferenciranje ljudskih čina, kad je pozitivnim zakonom društvene vlasti određeno, zovemo legalno. Čovjek će u tom slučaju odabirati između svoga nagonskog motiva i zakonskih posljedica uvjetno: ako i ukoliko zakonsku zabranu s posljedicama smatra više vrijednom od oživotvorbe nagonskog motiva, može da je voljno uvažuje, a inače mu je volji prepušteno da u dotičnom nagonskom dobru nalazi najviši životni smisao. Ali sad dolazi najvažnije: i kad nema nikojeg uvjetnog ograničenja, neki su vrijednosno odnošajni čini *bezuvjetno zabranjeni;* a to znači, da nisu indiferentni zato, jer čovjek *nema bezuvjetnog prava na životinjstvo, nego je oživotvorba animalnih dobara bezuvjetno ograničena.* Utoliko bezuvjetno (kategorički), što ne postoji nikakav uvjet tog ograničenja, tj. nije čovjeku ni pod kojim uvjetom stavljeno na volju da gospodari nad tim ograničenjem, nego ono gospodari nad njegovom voljom. Na primjer: sirotinja se muči, da zaradi svagdanji kruh i sitnu svoju uštedu stavlja u štedionicu za starost i za svoju djecu, a neki štedionički gavan zamisli sebi modernu vilu, auto i još neke životinjske užitke — koji zbog »inteligencije« ne sastoje u tome, kao kod ptice, da traži gliste — pa odluči da znojem i krvlju sirotinje, na prijevaru i krađu, životinju u sebi zasiti. Svi ćemo reći, da je to lupež, nečovjek, a ovim atributom pretpostavljamo, da nad svima nama bezuvjetno vlada razlika poštenja i nepoštenja, pravde i nepravde. U tome bezuvjetnom (apsolutnom) gospodstvu sastoji *mo-*

ralno razlikovanje jednih čina u *zle* i drugih u *dobre*. Čim pretpostavimo, da je zabrana zlih čina bezuvjetna, opstojnost takve zabrane može da se osniva jedino na konstituciji (naravi) čovjeka: animalnost je ograničena na osnovu humaniteta.

To nadalje znači: po svome čovještvu je *čovjek određen za neživotinjski smisao života* — i na osnovu toga određenja zadata mu je, kao bezuvjetna voljna obveza, *oživotvorba čovještva*. Čovjek je po svojoj naravi obvezan da ostvaruje (uzbiljuje) ono, što je u njemu čovječno, tj. da živi moralno dobrim životom i time postaje *moralna osoba* (ličnost). U tome životnom zadatku sastoji oživotvorba bezuvjetno određenog *životnog smisla* čovjekova.

»Život« uzimamo ovdje u značenju psihološki-filozofskom, ne sa gledišta prirodoslovnog; uzimamo ga u vidu čovjekova ustrojstva (organizacije), koliko je čovjek, dakle kao svijesno očitovanje *osobe*. U tijeku doživljajâ svijesno se očituje doživljavajući »ja«, koji znade za sebe, ima samosvijest, uviđa razliku prema svemu drugome, što s njime nije istovetno. Znade, da u svome doživljavanju postoji samostojno, za sebe i u sebi, a ne u pripadnosti nekom subjektu; jer kad bih ja postojao pripadajući bilo čemu, ne bi moguća bila svijesna (iskustvena) činjenica, da ukupnost mojih doživljaja čini upravo moj (= meni ili mome »ja« pripadni) život. No iako osobu po onome, kako ona jest (= po njezinu bitku, ontički) konstituira samostojnost, nije time još određeno specifično njezino obilježje, kojim se razlikuje od svih drugih samostojnica, koje nisu osobe. Čovjek je svojim životom u najbližem dodiru sa životinjama, pa nam je na tom razgraničenju tražiti odliku čovjeka kao osobe. I sam životinjskog ustrojstva, čovjek je vrhu toga osoba time, što mu nije sav život iscrpen u životinjskoj funkciji: niti je sve njegovo shvaćanje (spoznanje) osjetilno-organsko, niti mu je sva svrhovita aktivnost vezana organsko-nagonskom nuždom. Time upravo, što mu je život *duhovno* građen (strukturiran), ili time, što je čovjek osposobljen za spoznajne i voljne doživljaje, koji ne pripadaju organskoj (materijalnoj) komponenti i ne izviru iz nje, ulazi u cjelokupno ustrojstvo čovjeka osobnost ili čovještvo. On je utoliko čovjek ili osoba, što se znanjem i htijenjem odvaja od životinje, od osjetilne (senzitivne, animalne) prirode, tako da svojim saznanjem traži istine preko osjetilno-pojavnih granica, a htijenjem ostvaruje neosjetilno postavljene sebi zadatke ili ciljeve, u koje polaže vrijednost i po kojima prosuđuje smisao života.

Prirodoslovlje ne dopire do čovjekova duhovnog ustrojstva. Prirodoslovci nepsiholozi, uočivši životinjski »dio« života, mislili su, da mogu descendentnom teorijom »protumačiti« čitavog čovjeka. Kad su osjetili potrebu prislona uz filozofiju, ograničili su se na negaciju duha, naprosto priznavajući samo materiju. Kao *materijalisti* previdjeli su čak i tu okolnost, da materija nije podobna razlikovati duh i materiju, stvarati teorije, tražiti istinu i određivati smisao života. *Spiritualisti* su mislili, da je u čovjeku podvojenost duha i tijela, tako da je (po idealističkom nazoru) tijelo samo pojava duha. *Naturalisti* priznaju kod čovjeka sintezu tijela i duše, kao u svemu živome, ali »duh« (koliko se očituje u kulturnim dobrima) nije nezavisan od organske ili tjelesno-duševne determinacije: »duh« je samo pomoćni pojam za razgraničenje životnih pojava, a nije specifični konstitutivum čovjekove osobe. Različni ovi (i drugi) nazori o čovjeku dolaze u obzir kod pitanja o *moralnoj* osobi. A već po rečenome je sigurno, da čovjek ne bi mogao preuzeti bezuvjetnu obvezu na dobrotu, kad ne bi sposoban bio da prosuđuje svoje motive u odnosu prema toj obvezi i kad ne bi sposoban bio da se sam po sebi (slobodno) odlučuje, tj. kad ne bi kao osoba bio duhovne naravi. Samo na osnovu osobne duhovnosti dobiva čovjek moralni položaj kao ličnost.

3. Nazori o čovjeku

Metafizička *antropologija*, kako je ovdje zastupano, dolazi do izražaja u Boëtijevoj definiciji čovjeka: rationalis naturae individua substantia (gdje »racionalnost« ne znači samo diskurzivno shvaćanje, nego ukupnu duhovnu aktivnost). Ovim se određenjem bîti čovjekove izbjeglo dvojakoj jednostranosti: protivno onima (W. Stern), koji u pojmu osobe jedva ili nikako ne ističu obilježje duhovnosti, kao i proti onima (M. Scheler), koji za osobu ne priznaju kategoriju supstancijalnosti. Čovjek nije u svojevrsnom određenju adekvatno shvaćen time, što je, kao i drugi organizmi, sposoban za svrsishodno djelovanje. Od prirodne uzročne finalnosti razlikuje se »osoba« svojim — kako Scheler kaže — »monarhički udešenim sastavom (Gefüge) intencionalnih akata«. Utoliko su »monarhički«, što im pripada »vodstvo i upravljanje«. Protiv mehanističkog naturaliziranja čovjeka u novije se doba sa više strana u filozofiji (Dilthey, Bergson, Husserl, Külpe...) ističe duhovna aktivnost ili »stvaralaštvo«; premda je čovjek ovisan od materije, u drugu je ruku ne-

zavisan: po samoodređivanju, samostalnom zalaganju za nešto (nekoga) ili protiv nečega (nekoga) i po uviđavnoj samoizvedbi. Ali u tome krugu, gdje je priznata troslojna izgradnja čovjeka (tijelo - duša - duh), dolazi opet do teškog razlaza u pitanju supstancijalnosti. Prema Scheleru se u navedenom sastavu akata »očituje pojedinačno usređivanje (Selbstkonzentration) jednog istog neograničenog duha, u kome je također ukorijenjena bitna struktura objektivnog svijeta«. Po shvaćanju toga panteističkog idealizma »osoba« je samo zbivanje: duh se razvija u samosvijesnom postavljanju samog sebe (Sich - selbst - Setzen). Na liniji Kant - Fichte - Hegel postaje samosvijest (pomišljajni »ja«) pretpostavka za objektivnost, tako da osoba nije samostojni objekt. I baš suprotno tome nazoru hoće današnja psihologija opet da osobi prizna samostojnost (In - sich - selbst - Stehen). Bude li samosvijest i prekinuta, nije time prestao bitak osobe. Nije ni to opravdano, da se osobni bitak desupstancijalizira radi jednostranog poimanja supstancije, kao da je ona nepoznati vanjski nosilac akcidenata (po Lockeu) ili ukočena, bezkvalitetna, realna nepoznanica (po Herbartu): osobu spoznajemo po svijesnim doživljajima, ona se u njima očituje kao trajni, sam sobom istovetni doživljajni izvor. Kad osoba ne bi bila od doživljajne promjenljivosti stvarno različito, stalno i samo u sebi opstojno biće (a takav eksistencijalni način upravo znači »supstanciju«), ne bi postojao trajno istovetni »ja« kao uvjet za mogućnost sjećanja i napose moralne svijesti, kojoj pripada odgovornost, kajanje, promišljeno odlučivanje, uopće moralni odgoj ili upućivanje volje prema vrijednostima čovještva, jer samo uz neprekinutost (kontinuitet) istog »ja« i njegovu sposobnost aktivnog samoodređenja omogućeno je stvarati moralnu osobu (ličnost), tj. na osnovu onoga, što čovjek *jest*, postajati ono, što *treba da bude.*

Već ove letimične refleksije pokazuju, kako je filozofiranje, danas kao i nekoć, upravljeno na čovjeka i njegov život. Aksiološko (etičko) tumačenje čovještva ima svoju tradiciju u njemačkom *idealizmu* (Herder). Samo što se i ovo tumačenje razilazi u panteističko (kozmičko-teističko) i teističko. Prema prvome se u čovjeku očituje ili objavljuje Božanstvo, tako da čovjek u proživljavanju svoga čovještva biva religiozan. »Budi čovjek« znači (po Herderu) oduhovljavanje svebitka. Po Hegelu se taj proces odvija dialektički. Rastojinu Boga od čovjeka po deističkom nazoru zamijenio je u idealizmu novi ekstrem potpunog ujedinjenja Boga sa čovjekom, u

kome se usavršuje »slika« Božja. Ethos humaniteta postao je tako sinonim za panteističku (panenteističku) »religioznost«. Preko romantike je iracionalizacija religije — kao osjećaj i ukus za neograničeno (po Schleiermacheru) — doprla do B e r g s o n a. Panteizam u evolucionističkoj formi zajedno s iracionalizmom postaje obilježje »vitalističke« filozofije. Po jednostranom tumačenju i opet je »ratio« dobila funkciju mehanističko-prostornog atomiziranja i zato proglašena nepodesnom za »razumijevanje« života, koji u svojoj totalnosti znači trajanje. Samo intuitivno, na neki način simpatično uživljavanje, kadro je proniknuti u suvislost života: nikoja racionalna (prirodoslovna) kategorija nije kadra obuhvatiti život. Zato i kategorija supstancije nema primjene na »životni élan«: heraklitovska misao svezbivanja daje obilježje bergsonizmu. Spojena s panteističkim imanentizmom, ta je filozofija izrijekom otklonila racionalni teizam, da ethos primakne panteističkom misticizmu (a ne — kako se krivo prikazuje — kršćanskom).

Sva se ova problematika oslanja na pitanje: kakav mora biti čovjekov život, da on bude *čovjek?* Tako je i Kant postavio pitanje, a određivanje ethosa osnivalo se na poimanju »čovještva« već od Aristotela do danas. Nije pitanje sreće mjerodavno u određivanju moralne dobrote, nego je dobrota normirana s obzirom na ono, što odgovara čovjeku *kao takovom.* Sreća pokreće prirodnim teženjem (kaže Kant), i zato njezina oživotvorba ne potpada kategoričkom imperativu. Etički utilitarizam nije kadar opravdati bezuvjetnu potrebu dobrote, jer priznaje samo prirodnu težnju za korisnim dobrima. Sreća sastoji u ispunjavanju već određenoga životnog smisla, a ne da bi od nje zavisna bila smislenost (N. Hartmann). Na osnovu onoga, što je čovjeku vlastito, nastaje bezuvjetna obveza, da se tome ne iznevjeri, da se toga drži, jer to je za njega »dobro«, u tome sastoji njegova životna vrijednost. Nije bilo etike, koja bi učila, da je čovjeku »dobro«, što se protivi njegovu bivstvu, nego što mu »odgovara«, — pa je samo u pitanju, kako će se to bivstvo definirati, i slijedom toga biva jasno, da se kriterij moralne vrijednosti nalazi u metafizičkoj *antropologiji.* To su priznali i oni etičari, koji stavljaju moralne vrijednosti u apsolutno moranje (važenje), kako se očituje u savjesti. »Kao što je savjest realna, tako je realan Bog« (Windelband). Savjest »pretpostavlja metafizičku realnost normalne svijesti«, ona je ukorijenjena u »apsolutnom umu, tj. Bogu«, tako da etička svijest nužno vodi k religijskom problemu

kao »naskroz realnom, a ne fiktivnom«. Za smislenost života i svijeta pretpostavlja se »vječno osnovna činjenica jednog nad — ja« (H. Münsterberg). Dok je tako na čovječjem bivstvu odmjerena moralna dobrota, njezina bezuvjetna vrijednost traži svoje fundiranje u apsolutnoj osobi. Da li ovaj personalni perfekcionizam samo »postulira« slobodu, besmrtnost i Boga — po učenju Kanta — ili su to realnosti, do kojih nas vodi *racionalna metafizika* (kako je zastupa grčko-latinska, skolastička filozofija), to je pitanje napokon odlučno za kritičku orijentaciju u filozofiji o životu.

4. Metafizička orijentacija u krizi modernoga čovjeka

Kao polazna točka u rješavanju metafizičke problematike dolazi u obzir dvoje: 1.) noetičko pitanje o mogućnosti racionalne metafizike, tj. pitanje, da li je logika »organ« spoznaje i onih realnosti, koje nam nisu iskustveno date, a 2.) uočenje iskustveno pronađenih činjenica, od kojih nas logički put obrazlaganja vodi k neiskustvenim (metafizičkim) realnostima. Prvotnu, neposredno iskustvenu zbiljnost čine naši svijesni doživljaji; upravo »naši« tj. vezani na zbiljnost doživljavajućega »ja«. U tome intuitivnom (samoopažajnom) izvoru spoznavanja nailazimo i na pojam tvornog *uzroka*. Empirijska psihologija naime pronalazi u doživljavajućem »ja« ne samo osjetilno-organsku (senzitivnu) receptivnost, nego i spontanu aktivnost pri mišljenju i htijenju. Baš ova *misaono-voljna* komponenta svijesti postaje empirijskom osnovicom dviju logičkih kategorija: *uzročnosti* (kauzalnosti) ili ovisnosti zbivanja (doživljavanja) od uzroka i *duhovnosti* ili doživljajne neovisnosti od organskog uzroka. U analiziranju sinteze između pojma o zbivanju i uzroku osniva se neiskustveno važenje *načela* uzročnosti: štogod je eksistencijalno nenužno, mora da je ovisno od uzroka. Primjenom toga načela na kozmičku nenužnost dokazuje se nužna eksistencija uzroka, od koga je i naša misaono-voljna eksistencija ovisna, i koji je prema tome također osobne naravi, tj. *Bog*. Tim putem ide teodiceja. Racionalna (filozofijska, metafizička) *psihologija* dokazuje na osnovu misaono-voljne duhovnosti duhovnu narav *duše* ili doživljavajućeg »ja«, kome pririče *samostojnu* (supstancijalnu) eksistenciju za razliku od doživljajne pripadnosti. S tijelom zajedno čini duhovna duša samosvojno (potpuno svoje, hipostatičko) biće, koje zovemo *osoba*. Po svojoj duhovnosti ona je slobodna ili tjelesnim uzrokovanjem neprisiljena u voljnoj aktivnosti. Kao takova stavljena je pred *bezuvjetnu obvezu*, da prizna, što je za nju *dobro:* i kad to životom svojim prizna, da time ispuni ono, na što je čovjek pozvan — kao čovjek. Otkuda taj bezuvjetni poziv, gdje je njegovo »plemenito podrijetlo« (Kant)? *Etika* dokazuje, da nije u samom čovjeku, koji je po svome bivstvu podvrgnut i tjelesnom ili životinjskom »podrijetlu«. Prepušten samome sebi, ne priznavajući obvezatne moći »iznad sebe«, čovjek zapada u ekstremnu negaciju moralne svoje vrijednosti, kultivirajući punom inteligencijom materiju, životinjstvo, namjesto usavršavanja moralne ličnosti. U tome i jest sudbina »modernog« čovjeka.

Jer etiologija suvremenih kriza mogla bi u konkretním oblicima pronaći nešto zajedničko: one nastaju iz osnovne zablude, da nema moralnih zabluda, i da u njima nije izvor zla. Svatko će lako razumjeti, kakav bi životni kaos nastao, da jedan dio ljudstva u poremećaju razuma ne zna jedamputjedan, a ljudi danas jedva razumiju, kad im se kaže, da je ogromna razlika između ove dvije izreke: »mi živimo zato, da nam *bude dobro«* i »mi živimo zato, da *budemo dobri«*. Ne uviđajući te razlike upadosmo u sudbonosnu zabludu: zato sudbonosnu, jer socijalna zla, koja nas biju, izviru iz nepriznavanja te razlike. Treba da budemo dobri u tom smislu, da priznajemo vrednote i da smo pripravni na njihovu oživotvorbu — i onda, kad one znače ograničenje životnog stanja, u kome nam je dobro. Jer ako je ovo »dobro« vrhovni ili neograničeni princip života, njegovo će ostvarenje uslijed egoističke neutaživosti nužno dovesti do kolizije. To se očituje na svim primjerima, uzmemo li kao ostvaralačke subjekte takvog principa pojedince ili kolektive: pojedinac — lišen moralnog principa u izboru sredstava — postaje društveni zločinac, a skupina, koja se dočepala vlasti, može u ime zajedničkog »dobra« plemenskog, rasnog, klasnog... potamaniti sve druge. Takvo utamanjivanje, iako brutalnije od životinjskoga, može da bude čovječanskom »inteligencijom« rafinirano: nepravedni porezi, imperijalistička militarizacija, aranžmani inostrane politike, favoriziranje »svojih« a izrabljivanje i tlačenje drugih, korupcije, nasilja i nebrojeno drugih sredstava u provedbi principa »da bude dobro«. S ograničenjem na izvjesni subjekt, ovo »dobro« involvira negaciju dobra za druge subjekte — a to u principu znači negaciju *moralnog* dobra ili one vrednote, koja od svih traži, da budu pravedni.

Kad u životnom spletu, koji zovemo uskolebana današnjica, tražimo put sanacije, to znači, da se ukazala akutna potreba normaliziranja života; a prema navedenoj dijagnozi očito je, da naš ukupni život moramo podvrći moralnoj reviziji. Praktične metode toga zahvata ovise od teoretski opravdanog nazora o osnovima života u njegovu vrijednosnom odnošenju. U tom smislu i jest sva aktuelnost filozofijskog problema o životu.

Čovjek — moralna i religijska osoba (II.)

1. Antropologija

Neke znanosti promatraju čovjeka s obzirom na njegovu historiju, njegov duševni život, a pri tom napose na moralni i religijski život. Njima je dakle zajednički predmet proučavanja »čovjek« (grč. ánthropos). Zato filozofija, kulturna historija i psihologija, koliko ispituju i promatraju ono, što sačinjava (konstituira) čovjeka po njegovoj bitnosti ili po onome, što ga vrsno (specifično) obilježuje, čine ukupno antropologiju. Čovjeka proučavaju doduše i prirodoslovci: biolog, kemičar, anatom itd., ali oni imadu u vidu samo neki isječak ili neku stranu kod čovjeka, a ne pitaju za ono, po čemu je čovjek upravo čovjek, a ne životinja.

Da naime čovjek nije tek obična životinja, dokazom je *kulturna* povijest čovječanstva: po njegovim plodovima (djelima) prepoznajemo čovjeka. Čovjek je sposoban, kad nešto radi, da razmisli, da li valja, što radi; sposoban je da sebe pita, zašto radi ili u koju svrhu (s kojim ciljem) radi i kako treba da radi; sposoban je da prosuđuje vrijednost svoga rada ili da ga ocjenjuje (vrednuje); sposoban je da svoje čine (djela) upravlja ili usmjeruje ili ravna po nekim općim pravilima ili načelima, na pr. kad stvara znanost i umjetnost, kad stvara društveno uređenje i kad živi po moralnom zakonu. U tome je smislu čovjek stvarao svoju kulturu pa se na toj granici i odvaja od svih životinja.

Zašto ili po čemu ima čovjek kulturne sposobnosti? Na ovo pitanje hoće da odgovori antropologija. Kulturna historija nam kaže, da je samo čovjek stvarao znanost, umjetnost, moral i religiju, a antropologija hoće da odgovori na pitanje: zašto samo čovjek, na temelju čega je samo čovjek kadar da bude kulturnotvoran?

Već je stara filozofija odgovorila na ovo pitanje time, da je čovjeku pripisala *razumnost:* čovjek je osjetilno-pokretno biće (životinja) imajući razumnu narav (animal rationale). Čovjek ne eksistira pripadno (akcidentalno) — kao na pr. boja, veličina, tvrdoća . . . —, nego eksistira samostojno (supstancijalno), te je sasvim svoj: samosvojnica (hipostaza). Na taj način eksistiraju doduše i

mnoge druge stvari u svijetu — na pr. stol, knjiga... —, ali čovjek nije stvar, nego je *osoba* (ličnost), i to upravo po tome, što je nosilac (subjekt) razumne naravi. Po njoj je čovjek svijestan samoga sebe, tj. imade samosvijest, znade za vlastiti »ja« i znade ga razlikovati od svega, što nije taj »ja«. Po svojoj razumnoj naravi sposoban je čovjek da razmišlja o tome, što mu je dobro ili zlo, da se odlučuje na ovo ili ono prema nekim razlozima (motivima), tj. sposoban je da radi kao *slobodni uzrok*, a ne kao stroj (mehanički). Da je uistinu tako, to ćemo odmah dokazati.

S ovim našim nazorom o čovjeku ne slažu se neki antropološki nazori. Homo-faber teorija, koju zastupaju *pozitivisti*, ne vidi u čovjeku ništa drugo nego savršeniju životinju, kojoj je mozak na višem stepenu razvoja (evolucije), te osposobljuje čovjeka tehnički (kao stvaraoca oruđa). Suprotno ovoj *evolucionističkoj* teoriji vidjet ćemo u daljnjem raspravljanju, da čovjek svojim razumom i voljom nije nastao od životinje, tj. da se ove duševne sposobnosti nisu mogle razviti iz osjetilnih sposobnosti (vida, dodira...). Razumska i voljna sposobnost čine *neosjetilnu ili duhovnu* (spiritualnu) narav čovjeka; po njima je čovjek duhovno biće, i baš kao takav znači osobu. — Neki su filozofi (racionalisti) jednostrano isticali kod čovjeka razumnu (racionalnu, intelektualnu) narav, kao da njegova narav nije također osjetilna (životinjska). — Neki nasuprot jednostrano ističu kao glavno obilježje kod čovjeka nerazumnost (iracionalnost). Zastupnici tzv. filozofije života (Schopenhauer, Nietzsche, Jaspers, Klages...) prikazuju čovjeka tako, kao da u životu ne odlučuje razumna ili duhovna strana, nego isključivo one sastojine (komponente), koje dušu povezuju s tijelom: razne težnje, nagnuća, sklonosti, koje mogu da budu i nesvijesne, a najvećma su seksualne ili libidinozne (kaže Freud). Ovi nas nazori vode k pitanju o slobodnoj volji.

2. Slobodna volja

Sve, što se u svijetu događa, biva nužno po usilju kozmičkih zakona; a naša je volja sastavni dio svijeta pa je zato i ona u kozmičkoj cjelini nužno određena (determinirana). Tako kažu *kozmološki deterministi.* — *Psihološki determinizam* uči, da je čovjek u svome htijenju (volji) determiniran po svojim psihičkim zakonima, tj. sve, što pojedinog čovjeka duševno sačinjava — njegova prirodna nagnuća, stečene želje, fantazija... — sili ga, da

mora upravo tako živjeti i da se ne može odlučiti na drukčiji život. Ako su u njemu zle determinante (sile, koje ga u htijenju određuju), on ne može činiti dobro. — *Sociološki determinizam* uči, da je čovječja volja sasvim podložna društvenim (socijalnim) determinantama: odgoju, uplivu sredine (milieu) itd.

Protivno ovim nazorima tvrdimo, da je volja slobodna, tj. da nije ničim usiljena (prinuždena) tako, da čovjek ne bi kadar bio sam po sebi ili od sebe (spontano) da se odlučuje. Čovjek je slobodan od nečega i za nešto: slobodan je od svojih sklonosti ili nagnuća, tako da ne mora baš po njima da se odluči na neki čin, i slobodan je za sve, što može razumom (mišljenjem) shvatiti kao svoje dobro. Da li će se čovjek odlučiti na nešto ili ne, to zavisi od onog dobra, koje potiče (movira) volju na odlučivanje. Nije volja sasvim neodređena (indeterminirana) u tom smislu, da bi se ikad odlučivala bez ikojeg motiva (poticaja, pobude). Takav je nazor (apsolutnog indeterminizma) neosnovan. Mi zastupamo *relativni indeterminizam*, tj. tvrdimo, da volja nije prisiljena najjačim motivom, nego da je kadra odlučivati se po bilo kojem motivu. Ako ih je više zajedno, ona može da među njima odabire (= sloboda izbora).

Da je uistinu tako, dokazuje naša *samosvijest*, kojom je pojedinac sebi svijestan (dok nije duševno bolestan i dok nije u nerazumnom stanju uzbuđenja ili afekta), da može htjeti ili ne htjeti, htjeti ovo ili ono, — a u tome i sastoji sloboda odlučivanja. Svijestan je sebi, da ima nagnuće k ovom ili onom dobru, ali da je također sposoban, ako hoće, učiniti nešto suprotno svome nagnuću. Ta je sposobnost (volja) uzrok, koji svoj čin (= svoj »hoću ili ne ću«) proizvodi, a za svoj čin imade razlog (motiv), koji predstavlja izvjesno dobro. Takvo dobro može da bude nešto takovo, što sebi pojedinac želi, na pr. želi zdravlje pa zato ne će da učini nešto protivno tome. Može da bude i moralno dobro motiv, po kome se čovjek odlučuje, na pr. htio bi učiniti neku gestu, izreći ili napisati nešto, pogledati ili samo poželjeti nešto, ali ne će da toga čini, jer (to je motiv!) zna po svojoj savjesti, da toga ne smije učiniti.

Kad čovjek ne bi bio tako slobodan, tj. kad ne bi mogao samostalno započeti neki doživljaj (ili čitav doživljajni niz), *ne bi sposoban bio za moralnost:* jer ne bi smisla bilo, da čovjek bude u savjesti obvezan na neku dužnost, kad ne bi slobodno mogao po

dužnosti raditi, nego bi prisiljen bio da radi drukčije. Sloboda je dakle uvjet za moralni život, pa kao što je sigurno, da postoji moralni red, jednako je sigurno, da postoji volja. To nam potvrđuje i ta činjenica, da mi razmišljamo prije nekog djela, da li bismo učinili ili ne, a nakon djela odobravamo, prigovaramo, kajemo se, dakle ocjenjujemo i čovjeku u dobro ili zlo pripisujemo (imputiramo), te ga zato nagrađujemo ili kažnjavamo. Sve to ne bi imalo smisla i bilo bi bez ikojeg temelja, kad bi čovjek u svom djelovanju bio prinužden. To nam je dakle dokazom, da je volja uistinu slobodna.

»Ti možeš, jer moraš«, rekao je Kant. Ako netko mora nešto učiniti, pretpostavlja se, da to i može učiniti; jer kad ne bi mogao, nije ni dužan učiniti. A svaki čovjek mora živjeti po savjesti, tj. ne smije činiti zlo. Nije doduše svaki čovjek obvezan da čini svako dobro, ali utoliko mora svatko činiti dobro, koliko ne smije činiti zlodjelo. Čovjek je dakle po moralnom zakonu obvezan da se oslobađa od zlih sklonosti, od nagnuća k zločinima, tj. treba da postane u moralnom smislu dobar. U tom je smislu sloboda naš životni zadatak (ideal): treba da postanemo stalni i nepokolebljivi u moralnoj dobroti, tj. da sebe uzgajamo do značajne (karakterne) ličnosti oslobađajući se od »gospodstva« naših zlih sklonosti. U njima izviru zapreke slobodnoj volji, ali te zapreke treba da svladamo.

Zašto?

To je najodlučnije pitanje, na koje moramo da odgovorimo, ako hoćemo obrazložiti ili opravdati apsolutni imperativ savjesti.

3. Moralni imperativ obrazlažemo na osnovu religije

Imperativ savjesti potpuno ćemo obrazložiti, kad odgovorimo na dva pitanja: 1.) *otkuda* je apsolutni imperativ, 2.) čemu je, *kuda* vodi, koja mu je svrha?

Kod oba pitanja možemo reći »zašto«?, ali taj »zašto«? znači kod prvog pitanja: »zašto u nama nastaje imperativ, kako do njega dolazi, gdje mu je izvor, koji ga u nama proizvodi?« — a kod drugog pitanja znači: »koji je imperativu smisao, kojemu nas cilju vodi, što ima da po njemu nastane?« Kao da putnik pita: 1.) otkuda taj put dolazi i 2.) kuda vodi? Za ovaj stol možemo pitati: otkuda je (»zašto« je nastao) i čemu je (»zašto« postoji)? Prvi put pitamo

za njegov proizvodni uzrok (a to je stolar), a drugi put za svrhu stola (njegovu upotrebu). Tako i za moralni imperativ — hoćemo li ga obrazložiti ili pronaći razloge njegova opstanka ili odgovoriti na pitanje »zašto« je u nama — treba da spoznamo dvoje: 1.) *izvor* njegova postanka (geneze) ili njegovo podrijetlo (provenienciju) i 2.) njegovo svršno (finalno) značenje, tj. onu *svrhu*, zbog koje je volja obvezana dobro činiti i tako postići svrhu.

(K 1.) *U religiji je izvor moralne obligacije.*

Na prvo pitanje odgovaramo ovako: izvor moralnog (apsolutnog) imperativa jest volja Božja. Taj naš odgovor ne treba nitko da prihvati po »slijepoj« vjeri, jer ćemo svoju tvrdnju dokazati, tj. dokazat ćemo, da postoji Bog i da je našoj razumnoj naravi dao životni smisao (svrhu), — a zato je morao odrediti način ili put oživotvorbe postavljenoga nam životnog smisla: morao nam je dati putokaz k cilju života, a taj putokaz jest moralni zakon. Dakle *u svrhodavnoj volji Božjoj nalazi se stvarni razlog ili izvor moralnog imperativa. Njegova se eksistencija osniva na našoj ovisnosti od Boga, koji nam daje svrhu života.* U priznanju Boga Zakonodavca i Svrhodavca (religiji) jest opravdanje za moralni imperativ.

(K 2.) *U religiji je motivacija za moralnu dobrotu.*

Sad je na redu da objasnimo onaj drugi »zašto«. Zašto da ja slušam moralni imperativ ili glas svoje savjesti? Što imam od toga? Što će mi moralna dobrota? Kuda me ona vodi? Koji je njezin cilj (svrha)?

Spomenuli smo, da je apsolutni imperativ kao putokaz; a da je on postavljen na životnim raskršćima, objasnit će nam nekoliko primjera iz života.

Kad netko izrabljuje tuđu radnu snagu ili kad uskraćuje zasluženu plaću, to je zločin protiv bližnjega. Takav zločinac ima razlog (motiv) da tako čini: on gramzi za novcem, koji stječe pljačkanjem, dakle na nepravedan način. U kategoriju nepravde spada i krađa. Tko ne bi priznavao ikojeg prava na svojinu ili vlastitu imovinu pa bi isključivo državnoj vlasti priznavao pravo raspolagati imovinom, taj ne bi smio prigovoriti nasilniku, kad u ime državne vlasti oduzima sve, pa i najveću imovinu, a to je život. Krađa i druge navedene nepravde pretpostavljaju, da postoje razna prava na vlastitu svojinu (tko nema nikojeg prava, ne može mu se ništa ukrasti). — Nepravedne su i one skupine (narod, država), koje drugima silom oduzimlju materijalna dobra (kuće, zemlju) ili

kulturna dobra (jezik, vjeroispovijest, slobodu, ravnopravnost u javnom životu). Takve skupine (po svojim vođama) rukovode se mržnjom, osvetom, nepravednim sebeljubljem, pohlepom za obogaćivanjem: motivima, u kojima izviru zlodjela nepravde. — Po nepravdi može da nastane ratno klanje, u kojem se raspolaže ljudskim životima, kao da su bez ikojeg prava samoodređenja. — Netko opet hoće da sam sebi oduzme život; a pri tom ima neki razlog (nevolja, nezadovoljstvo života). — Neki su neumjereni u jelu i piću, kao da im je želudac najveće dobro ili »Bog« (kaže apostol Pavao). — Neki ne slušaju savjesti u seksualnom životu; i oni idu za tjelesnim ugađanjem, užitkom. I tako dalje.

Kod svih ovih primjera možemo razabrati nešto zajedničko: 1.) ljudi imadu kod svojih voljnih čina (kad nešto hoće ili ne će) izvjesnu motivaciju, tj. znadu, zašto čine ovo ili ono, imadu pred očima izvjesno dobro (ugodno, korisno) kao ono, zbog čega nešto čine, ili kao svoju svrhu (cilj); a 2.) neki su čini kvalificirani kao zločini (nepravde, neumjerenosti...), koliko se ne podudaraju ili koliko se protive apsolutnom imperativu. Kad njega ne bi bilo, možda bi neki čini bili nelegalni (protivni državnim zakonima), ali ne bi bilo nemoralnih čina ili takvih zločina, koji su zabranjeni bezuvjetno, po samoj razumnoj naravi, a ne tek uvjetno ili s obzirom na ljudski razum. Činjenica je pak, da ljudi znadu razlikovati neke čine u dobre i zle bez ikojeg obzira na odredbe društvenih zakona, tako da su na tu razliku vezani (obligirani) bezuvjetnim ili kategoričkim (apsolutnim) imperativom: zlo se ne smije činiti.

Gdje je dakle »raskršće«?

Mi smo svojom voljom postavljeni ispred dva puta: jedan vodi k cilju, koji volju pokreće (movira) na zločine — kako smo vidjeli na primjerima —, a drugi nam put pokazuje moralni imperativ. Njega ne bi trebalo, kad ljudi ne bi bili skloni na zločine, ali čovjek je bez zakona najgori od svih živih bića (kaže A r i s t o t e l i nastavlja): jer je strahovito, kad se zacari nepravda; ali čovjek je po prirodi oboružan duhovnim i moralnim sposobnostima, koje se dadu upraviti k suprotnim ciljevima (k dobru i zlu), pa je stoga zao čovjek najopakiji i najsuroviji stvor, od svih drugih najviše raskalašen i razbludan.

Pošto je čovjek po svojoj prirodi sklon na zlo, sasvim je razumljivo, da se pita: »Zašto da ja napustim sve ovo, što mi savjest (imperativ) proglašuje kao zlo, — a meni je to dobro ili poželjno (ugodno, korisno)? Ja sa svojim zločinima postizavam takav cilj, koji mojim sklonostima odgovara, a to je jedino mjerodavno, pa ne znam, zašto da mi bude mjerodavan moralni imperativ. Zašto? U polučivanju nekog dobra ja imadem motivaciju (obrazloženje), da hoću tako zvane zle čine; zato kažem tako zvane, jer ih ja i ne priznajem kao zle, dok ne uvidim, u čemu je ono dobro, koje bih polučio, da radim po savjesti. Koji je cilj ovoga drugog puta? Priznajem i to, da je izvor savjesnog imperativa u volji Božjoj, pa je na temelju toga postavljeno raskršće prvog puta (moralno zlih čina) i drugoga (moralno dobrih, čestitih, poštenih čina), — ali *kuda me taj drugi put vodi?* Ima li smisla, da pođem ovim putem? Što ću postići? Ima li moralna dobrota (= put, koji odgovara savjesti) svoju motivaciju ili svršnu vrijednost, tj. ima li ta dobrota *vezu s nekim dobrom, koje meni odgovara* ili zbog kojega (= svrha!) bi trebao da napustim i najmilija dobra, do kojih bi došao prvim putem?«

Naš odgovor glasi: ima, i takvo *najviše dobro, u kome je najviši životni smisao, jest životna zajednica s Bogom.* Taj odgovor treba dakako dokazati, i mi ćemo to učiniti. Dokazat ćemo na taj način, da svoju tvrdnju logički (zaključivanjem) izvedemo iz nekih istina. A te su istine: 1.) Bog eksistira, 2.) Bog je čovjeka stvorio i odredio mu životnu svrhu, 3.) u toj je životnoj svrsi najveće dobro, koje čovjeku donosi potpunu sreću (blaženstvo), 4.) takvo je dobro jedino samo Bog. Dakle — to je zaključak iz navedenih istina — naša *životna svrha sastoji u polučivanju zajedničkog života s Bogom, a to polučivanje sastoji u voljnom podudaranju (skladu) s moralnim zakonom ili imperativom savjesti.* Motivacija za »drugi« put (moralne dobrote) jest polučenje najvišeg dobra u zajednici s Bogom. *Na priznanju Boga kao najvišeg dobra (= na religiji) osniva se moralna motivacija.* —

Da bez religije nema prave motivacije za moralno dobar život, ističe prirodoslovac D r e w s ovako: »Najveća je samoobmana, kad socijalisti misle, da će pojedinac, nakon što se odstrani svaka religija, biti spreman i sposoban da se bezuvjetno žrtvuje za masu i da vlastitu dobrobit podčini zajednici, ili da će čak sama vjera u opće dobro biti kadra da zamijeni religiju. Jer bez religijske vjere, to jest bez vjere, koja prehvata neposredno iskustvenu zbiljnost, nema pojedinac nikojeg drugog razloga da teži za dobrom mase, osim koliko to i njemu samome koristi. U času, kad uvidi,

da je žrtva za cjelokupnost veća od vlastite koristi, ne može sa stajališta bezreligijskog morala učiniti drukčije, nego da cjelini uskrati službu«. — Prirodoslovac P l a t e (Haeckelov nasljednik u Jeni) dokazuje materijalistima, kako je neopravdano njihovo pozivanje na prirodne nauke (jer priroda svojim zakonskim uređenjem upućuje na osobno biće s najvišom duhovnom moći i savršenstvom), pa zatim o materijalističkoj etici piše ovako (g. 1922.): »Za materijalistu ne postoji osobni Bog, ni život nakon smrti, ni naplata; zato je dosljedno, kad u životu neobuzdano teži za osjetilnim slastima, bilo to u prostoj formi jela i pića i seksualnog zadovoljstva ili tako, da u finijoj formi donose oku i uhu užitak. Novac i moć, izvori svestranih užitaka u svijetu, to su osnovi materijalističkog mišljenja. Sve je drugo sporedno... Tko ne vjeruje u život nakon smrti i na životnu naplatu, te je uvjeren, da je posljednjim izdisajem sve svršeno, taj će, kada dođe do ozbiljnoga, samo na sebe misliti, a svaka pomisao žrtvovanja za višu ideju bit će mu smiješna; takav ima sa svog materijalističkog stajališta i posve pravo... Socijalisti se zaista ne trebaju čuditi, kad nebrojeni ljudi, zavedeni materijalizmom i komunizmom, ovako kažu: Kako nema drugog života, i kako imam pravo da sebi život ugodno udesim, ne tiče me se država ni zakoni, ne priznajem vlasništvo, ličnu slobodu i čast drugih ljudi, ni obaveze prema domovini i koješta slično, nego se bez ograde probijam. Logika takvog mišljenja jest uvjerljiva, ali je također jasno, da se na njemu ne da podići nikoji moral. To je moguće samo na protumaterijalističkoj i kršćanskoj osnovici. Kršćanin čini dobro zbog samog dobra, jer u tome vidi Božju zapovijed... Dubok je smisao u staroj rečenici, da narodu treba održati religiju. Bezreligijski narod mora prije ili kasnije da na unutarnjoj truhloći propane, jer mu ne dostaje moralni uzgoj. Dokazao sam, držim, da boj materijalista i ateista protiv osnovnih nazora kršćanstva ne nalazi oslona u rezultatima prirodne znanosti. Tko uopće dvoji, može da ih otkloni, ali će napokon i sam zdvojiti.«

4. K u l t u r n a i m o r a l n a o s o b a

Čovjek je osoba, može sebi da kaže »ja«, svjestan je sebe, znade za sebe, razlikuje sebe od svega drugoga: ima samosvijest. Sposobnost poznavati sebe za razliku od svega drugoga imade čovjek — ne po svojim osjetilima, nego — po razumu; dakle je »osoba« po tome, što je razumne naravi. Toliko je ujedno sposoban

da radi, kako mu razum »kaže«: sposoban je odlučivati se razumski, smišljeno, prema upoznatim razlozima, tj. ima voljnu sposobnost. Osoba je čovjek, ukoliko ima *razum i slobodnu volju*. Po njima jest osoba. — Ali čovjek treba da bude osoba! Kad znamo, da postoji moralni imperativ, jasno je, da ga volja mora »slušati«, da mora postati moralno dobra, tj. *čovjek mora da postane moralno dobra osoba*. To je »osoba« u moralnom značenju. U prvom značenju — kojim shvaćamo čovjeka po onome, što on stvarno (ontički) doista jest, naime razumno voljno biće — čovjek je »osoba« *u značenju ontološkom* (općenito filozofskom), a *u moralnom je značenju* »osoba«, koliko je moralno (po imperativu savjesti) pozvan da dobro živi.

Čovjek je *kulturna osoba*, ukoliko ostvaruje kulturne vrijednosti: one, kojima čovjek njeguje, uzgaja, oplemenjuje, usavršuje, unapređuje život — putem znanosti, umjetnosti, ekonomije, tehnike... Kulturno je djelo čovjeka, da u prvom redu ostvaruje uređene zajednice: obitelji, narode, države. *Materijalna* se kultura (civilizacija) očituje u tehničkom, ekonomskom... unapređenju, kojim se život okorišćuje. *Idealna* kultura znači obrazovanje duha ili »idealne« svijesti: znanstvene, umjetničke, pa osobito moralne i religijske. *U moralno-religijskoj svijesti nalazi se osobna kultura*, koja obuhvata uzgojno obrazovanje (kultiviranje) ljudske volje u cilju najviše vrijednosti: moralne dobrote i zajedničkog života s Bogom. Zato ovu moralno-religijsku kulturnu sferu uzimamo zasebno, kao osobne vrijednosti; zovemo ih »najviše« zato, jer su ljudi oduvijek tražili najviši smisao života u moralnim i religijskim vrijednostima, a naša je sada zadaća dokazati, da tome uistinu i jest tako.

Neki misle, da je sav smisao života u kulturnom napretku čovječanstva; oni priznaju, da kulturnim vrijednostima pripadaju i moralne (etičke), a religijske ili nikako ili samo kao idealiziranje moralnih vrijednosti u »ideji« najvišeg, u čemu ljudi zamišljaju vrhovnu i neograničenu savršenost čovječanstva. Čovjek je, kažu, sposoban da se ne zaustavi na ograničenoj savršenosti, nego teži za neograničenim, ali to je fiktivno (umišljeno). U tom smislu kaže N i e t z s c h e: »Kad bi bilo bogova, kako bih mogao izdržati, da ja ne budem bog.« — Ali mi ćemo dokazati, da ima Boga, i da tu nema mjesta nikakvoj fikciji ni skepsi ni idealiziranju, nego da je eksistencija Božja jedna nesumnjiva stvarnost. I zato ili na temelju

toga ćemo opravdano reći, da *za čovjeka nema više vrijednosti, nego da svojim životom postaje Bogu »bliži«, da bude Njemu »sličniji«, da se s Bogom »sjedinjuje«.* Ove navodnikom označene izraze upotrebljavamo u približno nam poznatom značenju, jer potpuno (adekvatno) ne možemo shvatiti, na koji se način ljudski život »združuje« s Božjim; ali za mnogošta u svijetu znademo, da je uistinu tako, premda nam ovaj »tako« nije potpuno jasan. Mi kažemo, da je netko umjetničkom geniju sličan, duševno s njime srodan (kongenijalan), kad ga razumije; a duše, koje se ljube, također su slične i ujedinjene. Tako i ljubav k Bogu »pobožanstvenjuje« čovjeka — i u tome baš sastoji religiozni život. Zato i kažemo, da po religijskoj ljubavi čovjek ostvaruje najvišu osobnu vrijednost; a ta je ljubav plod moralnog nastojanja, da živući po savjesti izvršujemo zakon volje Božje. Prema tome je i ovakovo moralno nastojanje oživotvorba najviše osobne vrijednosti: postajati bogoljuban ili religiozan čovjek.

Mi se dakle ne slažemo s tzv. kulturnim etičarima, koji hoće etiku bez religije i koji drže, da *kultura daje životu sav smisao.* A nije li sav napredak u oživotvorbi kulturnih vrijednosti ograničen u svakom pogledu: nepristupačan svima ljudima, ograničen po savršenosti ili u neznatnoj mjeri dostiživ (kako su i znanosti još nesavršene!), a što je najvažnije — sav je kulturni napredak vremenski ograničen smrću. Svi se ovi »naprednjaci« obično bune protiv religije zovući je poezijom, fantazijom (a kadgod i drugim izrazima), a nije li očita fantazija apelirati na neko apstraktno »čovječanstvo«, koje je nosilac neprolaznih kulturnih vrijednosti, — kad je ipak svaki zbiljski član čovječanstva prolazan, ne znajući, kojega mu časa nestaju sve kulturne vrijednosti! Čemu kultura, kakvog ima smisla živjeti, a možda i mučno živjeti za kulturu, ako smrću nestaje svega života, i ako tim časom ugasne zadnja njegova vrijednost? Sasvim je dakako drukčije pitanje, ako život smrću ne prestaje, ili ako čovjek ima besmrtnu dušu: šta će mu stečena kultura u besmrtnom životu? Ako znademo, da postoji Bog i da nas je On obvezao na moralno dobar život, i da naš odziv ili neodziv imade posljedice u izasmrtnom životu, onda je stopostotno sigurno, da nas »tamo« ne će Bog pitati za općenito kulturni, nego za moralni napredak. Čovjek je onda odgovoran za to, da li je postao moralna osoba, tj. da li je oživotvorio moralne vrijednosti. S ovog onda stajališta dobiva i kulturno nastojanje moralnu vrijednost: *kulturne su vrijednosti samo utoliko vrijednosti, što po njima čovjek dobiva moralnu ili osobnu vrijednost.* Pa kao što je ova neprolazna, i sva naša kultura dobiva po njoj neprolaznu vrijednost; čovjeku najviše vrijedi da bude kulturni radnik samo toliko, koliko time kultivira u sebi moralne vrijednosti. Koje?

Čovjek je posve nevrijedan, kad je izgubio svako čovječje dostojanstvo, postao nedostojan, da ga zovemo čovjek. Najveća moralna vrijednost sastoji u *dostojanstvu čovjeka.* U moralnom značenju »dostojanstvo« izdiže čovjeka nad životinju; čini sve ljude jednakima po njihovu životnom pozivu, da sami od sebe stvaraju moralne osobe. Pretpostavka za to, i prema tome osnovna je vrijednost čovjeka u tome, da je sposoban postati moralna osoba ili da je sposoban stvarati (oživotvoriti) svoje dostojanstvo. Ta sposobnost sastoji u *voljnom nastojanju živjeti dobro (valjano, pošteno) po moralnom zakonu.* Dok u čovjeku prevladava »životinja«, dok još nije pripravan da život udešava po moralnom zakonu, nema one osobne vrijednosti, koja mu daje dostojanstvo čovjeka. Tek onda, kad je čovjek spreman ili voljan da sebe moralno usavršuje, dobiva i dostojanstvo čovjeka. Stalnost u tome nastojanju, vjernost u obdržavanju moralnog zakona, predanost volje moralnoj dobroti — glavne su moralne vrijednosti u sastavu ljudskog dostojanstva. Što se njemu protivi, nevrijedno je; i zato sa gledišta ljudskog dostojanstva postaje nevrijedno, upravo protuvrijedno ili nedostojno, da itko bude lišen toga dostojanstva, na pr. robovanjem, nepravednim ubijanjem i ratovanjem, smatranjem čovjeka za neko sredstvo (uživanja, iskorišćavanja) itd.

Temelj moralnog dostojanstva isti je kao i temelj svih drugih moralnih vrijednosti, a to je život s Bogom. Tu ćemo istinu podalje dokazati.

5. Usavršenje ličnosti

Naša su razmatranja otpočela konstatiranjem činjenice, da ljudi u koječemu pronalaze životne vrijednosti. Ljudima je stalo do koječega, žele koješta, nastoje da postignu nešto. Bilo bi abnormalno stanje, da ljudi baš za ništa ne mare: ni za hranu, ni za stan i odijelo, ni za zdravlje itd. Naprotiv, sama činjenica, da ljudi živu i hoće da živu, dokazuje, da hoće ona dobra, od kojih život zavisi. Kad hoće da postignu ili ostvare ono, što smatraju, da im za život vrijedi, oni time daju životu izvjesni smisao. Život dobiva

smisao, rekosmo, time, što *čovjek nastoji da oživotvori razne vrijednosti.* Bilo bi krivo reći, da suvremeni svijet nema nikojeg životnog smisla, jer ljudi i danas kao i oduvijek nastoje da koješta postignu, nalaze u nečemu vrijednost života. Samo je pitanje, *u čemu* ga nalaze ili *što* smatraju kao vrijedno za život. Ima dovoljno razloga ustvrditi, da suvremeni život čovječanstva pokazuje premalo smisla za *prave vrijednosti.* A takva tvrdnja pretpostavlja, da imademo *mjerilo* za ocjenjivanje pravog smisla u oživotvorbi onoga, što čovjeku daje istinsku, objektivnu, na postavljenom mjerilu odmjerenu vrijednost. Zato pitanje o smislu života ne stavlja u sumnju sam fakat, da ljudi doista smisleno žive, nego se odnosi na pronalaženje ili određivanje mjerila (kriterija), od koga zavisi *pravi izbor među vrijednostima.* A kad kažemo »pravi« izbor, to znači, da hoćemo pronaći ono dobro, koje je u prvom redu za čovjeka dobro, ili po čemu je čovjek *najvredniji.* Jer ima raznih dobara — ugodnih, korisnih, potrebnih, umjetničkih, znanstvenih, moralnih, religijskih —, koja kao da čovjeka zovu na oživotvorbu, pa je pitanje: da li su sva ta dobra za čovjeka *jednako vrijedna ili se može po nečemu odrediti neko dobro kao najvrednije?*

Čim pretpostavimo činjenicu, da oživotvorba nekih dobara može izazvati u čovjeku sukob s moralnim imperativom, već je time postalo opravdano tvrditi, da je *moralni imperativ mjerodavan u ocjenjvanju životnih vrijednosti.* On nas najviše »zove«, da po njemu živimo ili da ga usvojimo kao mjerilo u ocjenjivanju svih vrijednosti. Ako je to činjenica, kao što jest, onda su eo ipso neopravdana ona mjerila, u kojima nije uključeno moralno mjerilo. Tako će na pr. *hedonisti* reći, da je slast ili užitak mjerodavna vrijednost života. Dakako i oni će ovo »najveće dobro« razumski normalizirati, jer se znade, da bez ikojeg razumskog reguliranja može pohlepa za užitkom upropastiti život. Ali normalizirati još ne znači moralizirati, tj. u discipliniranom sticanju slasti (osjetilnih i neosjetilnih) ne mora da bude uključena moralna svijest, koja to sticanje podvrgava *bezuvjetnoj dužnosti,* da sticanje slasti ograničimo ili mjerimo prema toj dužnosti, a ne prema maksimumu uživanja. Jednako važi za *eudajmoniste,* koji misle, da se vrednovanje ima staviti na princip blagostanja, sreće, blaženog zadovoljstva. Jer i takav princip sam po sebi uzet ne uključuje ništa, po čemu bi se to blagostanje imalo odmjeriti, da ne dođe u sukob s moralnim imperativom, koji nipošto nije uvjetovan oživotvorbom ikojeg blago-

stanja. Ono može doduše da bude učinak (posljedica) moralno vrijednog života, ali u tom je slučaju životna vrijednost već odmjerena na moralnom kriteriju.

Kad čovjek nalazi, da je smisao života u oživotvorbi moralnih vrijednosti, on postaje *moralna ličnost.* Time je on *duhovna* ličnost u osobitom značenju, dok je u širem značenju duhovna ličnost, ukoliko ide za oživotvorbom i drugih duhovnih vrijednosti (estetskih, znanstvenih . . .). Duhovna ličnost — ili naprosto »ličnost« — postaje čovjek time, što se diže nad oživotvorbu neduhovnih vrijednosti i »božansku iskru u sebi rasplamti« (Goethe). U svakoj oživotvorbi dobara sastoji životno unapređenje, usavršenje, a po duhovnim se dobrima čovjek *duhovno usavršuje.* Ako i jesu sva duhovna dobra namijenjena usavršenju ličnosti, *moralna su dobra za sve ljude upravo obvezatna, i zato bez njih nema usavršenja.*

Kad opetovano naglašujemo činjenicu sveljudske moralne obveze, onda u vidu te činjenice možemo i moramo ocjenjivati *pravu* vrijednost života. Od toga, da li ljudi pravu vrijednost uviđaju ili ne, zavisi i njihovo kulturno stepenovanje. U tom ćemo smislu opravdano reći, da u kulturnom prosjeku današnjice vlada desorijentacija, jer ljudi uglavnom ne samo da precjenjuju neduhovne vrijednosti, nego ih čak zapostavljaju duhovnim vrijednostima uopće, napose moralnim i religijskima. Zato i jest najvažniji zadatak u kulturnom našem orijentiranju, da *ispitamo duhovni smisao života,* upravo da *opravdamo njegov moralni i religijski smisao.* Shvaćanje ili određivanje životnog smisla ne samo da se nalazi na raskršću između neduhovnih i duhovnih vrijednosti, nego i u sferi duhovnih vrijednosti treba opravdati upravo onu, od koje zavisi najviše usavršenje ličnosti. Nije dovoljno određena takva vrijednost time, da se općenito kaže — prema teoriji *perfekcionizma* — da pravi životni smisao sastoji u ostvarenju ideje čovjeka, a pod »idejom« se misli na duhovno savršenstvo uopće. Ovo se shvaćanje osobito ističe u njemačkoj filozofiji od Leibniza preko Kanta i Nietzschea. Ali do kakvih diferenca može da dođe, najbolje se razbira po tome, što K a n t najveće dobro stavlja u »dobru volju«, tj. uzbiljenje ideje čovjeka vidi u moralno savršenoj ličnosti, dok N i e t z s c h e smatra, da je zlo samo ono, što izvire iz slabosti, a jedino je dobro volja k moći, koja stvara »nadčovjeka«. Obojica kažu, da treba »čovjeka nadvladati«, tj. da čovjek mora od sebe nešto načiniti, ali po Kantu mora da živi prema katego-

ričkom imperativu ili da ima moralno dobru volju (koja je »jedino dobro, bez ikoje ograde«), dok po Nietzscheu mora da razvije snagu (moć). Uzeti »ideju čovjeka« kao princip u određivanju životnog smisla može dakle da bude neispravno stajalište, ako nije ideja definirana, i to na osnovu opravdanja, da je u rasporedu svih vrijednosti upravo *moralna vrijednost najviša i tako odlučna u vrednovanju života, da ona konstituira »ideju čovjeka«.* Tek onda, kad znamo, da čovjek mora postati moralna ličnost, i kad to znademo *obrazložiti* ili opravdati, postaje ideja moralne ličnosti cilj usavršavanja. Tek onda možemo znati, što čovjek »mora da bude, hoće li biti čovjek« (Kant).

Da su duhovne vrijednosti objektivne i kao takve da konstituiraju ideju čovjeka, možemo se doduše pozvati na činjenicu, da iz vlastitog *iskustva* znademo, kako smo primorani da priznamo, što je istinito, lijepo i dobro, tj. da te vrijednosti pronalazimo kao nešto nezavisno od nas, upravo nešto iznad nas (= objektivno), a pri tom ujedno iskušavamo zadovoljstvo, smirenost i sreću, kadgod doživljavamo ove vrijednosti ostvarene. To nam dokazuje, da su duhovne vrijednosti specifično obilježje u ideji čovjeka. Ali takvo opravdanje, na osnovu iskustva, nije dostatno zato, što po njemu upoznajemo vrijednosti samo, ukoliko su ovisne od doživljavajućeg subjekta, kao i zato, što time još nije opravdana bezuvjetna vrijednost moralne dobrote. Sve su doduše vrijednosti u odnošaju s doživljavajućim subjektom, ali samo u tom smislu, da pretpostavljaju duhovni subjekt, koji je sposoban, da ih oživotvoruje, a ne u tom smislu, da se njihovo opstojanje osniva na iskustvu doživljavajućeg subjekta. Iz istog razloga nije ni *historijsko* iskustvo mjerodavno za definiciju vrijednosne ideje čovjeka, ukoliko je naime historijska činjenica, da je čovječanstvo oduvijek težilo i nastojalo oživotvoriti duhovne vrijednosti: nije u pitanju činjenica, nego njezino opravdanje, a tek od toga zavisi, u čemu sastoji savršenost čovjeka, sadržana u ideji kao principu usavršivanja ili uzbiljavanja idejne savršenosti. Nju ne možemo opravdati ni *psihologijski*, na osnovu činjenice, da čovjek ima duhovne sposobnosti spoznavanja i htijenja (razum i volju); jer to nas doduše osposobljuje za izvedbu duhovnih vrijednosti, ali nije u tome jamstvo, da savršenstvo čovjeka zavisi od duhovnih vrijednosti. Da je u ideji čovjeka sadržana *moralna savršenost*, i zato da je ta ideja mjerodavna za odgovor na pitanje o smislu života, to treba opravdati na taj način, da *opravdamo sam opstanak moralne svijesti.* Mi ćemo to i učiniti pa ćemo njezin opstanak pronaći u *ovisnosti naše volje o Bogu.* To jest, mi ćemo dokazati, da je Bog postavio volji moralni zakon, jer je čovjeku odredio svrhu života: oživotvorba te svrhe po moralnom zakonu znači pravi smisao života.

Sada tek možemo s pravom reći, da najviša životna vrijednost sastoji u oživotvorbi »ideje čovjeka« kao moralne ličnosti, ili *ideje moralno savršenog čovjeka.* A kad znamo, da ta savršenost obuhvata čovjeka, ne samo koliko je pojedinac, nego i po njegovim društvenim odnošajima, očito je time isključeno jednostrano individualiziranje u ideji čovjeka. Čim kažemo, da čovjek mora postati moralna ličnost, u tome je već uključeno i to, da preuzima moralne dužnosti prema drugim ljudima. Princip »altruizma« sadržan je dakle u ideji čovjeka kao konstitutivni njezin dio. Ne bi prema tome valjalo reći, da je isključivo princip *socijalnog eudajmonizma* mjerodavan za naše moralno usavršenje, ili da je »ljubav k bližnjemu« jedina vrijednost u ideji čovjeka. Čovjek bi naime mogao svoju savršenost oživotvoriti i, kad bi (fiktivno) sam za sebe eksistirao, tj. kao pojedinac bez ikojeg socijalnog odnošaja. Da ideju čovjeka ne smijemo ograničiti na socijalne dužnosti, proizlazi i otuda, što bismo svaku životnu vrijednost morali zanijekati kod onih ljudi, koji fizički nisu sposobni da rade za druge ljude (na pr. uslijed bolesti). Trebalo bi također onda reći, da su promašili životni smisao oni, koji su odijeljeno od društvenog saobraćaja posvetili život upravo moralnom i religijskom usavršavanju. Ali znamo, da takvi ljudi dobivaju socijalnu vrijednost baš po tome, što daju primjer herojskog nadvladavanja neduhovnog čovjeka, jer se odriču hedonističkog života, koji bi mogli steći po svome radu i sposobnosti. Zato na pr. samostanskom životu mogu načelno prigovarati samo oni, koji ne priznaju, da moralna i religijska savršenost sačinjava ideju čovjeka kao mjerodavni princip u vrednovanju života. Koji priznaju samo kapital i sve, što sačinjava njihov egoizam, dakako da su obnevidili za moralno usavršenje ličnosti, i zato su oni negacija ideje čovjeka: mi kažemo »to nisu ljudi.« Čovjek biva doista čovjek, kad »s počitanjem priznaje nešto iznad sebe, k čemu se uspinje«: jer čovjeka odlikuje samo »ustrajna težnja prema gore, borba sa samim sobom, neugasivo nastojanje oko veće čistoće, mudrosti, dobrote i ljubavi« (Goethe).

Ali ne ćemo li, da takve riječi znače pustu frazu ili iluziju, nego ideal, koji imperativno traži oživotvorbu, opet smo naišli na pitanje: zašto traži? otkuda je tome imperativu snaga i uporište ili njegovo podrijetlo? Da li napose moralni ideal samo »dolikuje« čovjeku kao i druge uvjetne vrijednosti, ili je on bezuvjetno obvezatan — i *zašto* je? Zašto da se čovjek »bori sa samim sobom« i zašto da se k nečemu »uspinje«? Dok na to pitanje nemamo valjanog odgovora, ne možemo moralnu ličnost smatrati bezuvjetnim mjerilom za vrednovanje života. A mi moramo biti na čistu, da li smo u pravu proglasiti nevrijednima one ljude, koji se ogrešuju o moralni ideal čovjeka. Jer ako taj ideal nije upravo po svom karakteru *bezuvjetne obveze* dovoljno opravdan, onda eo ipso ne znamo, na osnovu čega bismo osuđivali one ljude, koji taj ideal samovoljno izigravaju. Ako smo pak u stanju *dokazati istinu, da je svaki čovjek bezuvjetno obvezan na oživotvorbu moralne ličnosti, onda je tome suprotni način života i socijalno zlo, koje s pravom i po dužnosti suzbijamo.* A time pitanje o smislu života prestaje biti samo predmet filozofskog raspravljanja i dobiva osnovno značenje za naš praktični stav prema socijalnom životu. Ako nas naime naše raspravljanje dovede do rezultata, da je napose socijalna pravda bezuvjetni moralni postulat, onda je naša sveta dužnost boriti se protiv socijalnih nepravda. Mi hoćemo da i tu dužnost postavimo na sigurne temelje ili da je valjano opravdamo. Dok ljudi ne uvide, da je socijalna nepravda — a to važi i za druga moralna zla — ne samo čovjeka nedostojna, nego da je time skopčan gubitak i individualne sreće onih, koji nepravdu čine, ne će se popraviti današnje mizerno stanje društveno izrabljivanih slojeva. Nesmiljena borba protiv toga izrabljivanja prvi je korak na putu socijalno moralnog ozdravljenja. Tako će u našem rješavanju postavljenog problema dobiti pravilnu direktivu i socijalizacija životnih vrijednosti.

Moralna i religijska svijest kao predmet znanosti

1. Teologija i filozofija

a) Teologija — po sastavu ove riječi — znači nauku (znanost) o Bogu. Njezin je predmet Bog, i to Bog - *Objavitelj.* S tim se obilježjem teologija po svome predmetu razlikuje od filozofije o Bogu ili filozofijske »teologije« (prve filozofije po Aristotelu). Uzmemo li dakle u obzir sam *predmet* izučavanja, treba razlikovati između teologa i filozofa utoliko, što je teologu »metnuta pred« njegovo izučavanje Božja objava, koju on najprije po njezinu historijskom opstanku ispituje, a onda izučava njezin sadržaj (objavljene istine). »Izučava« — i zato je naučenjak, a teologija je utoliko nauka (sa kritičkom metodom i sistemom, tj. znanost). Organ toga izučavanja jest razum (mišljenje), kome je objava od Boga *nadnaravno dana,* tj. čovjek samim »svijetlom razuma« ne bi ni imao predmet teološkog izučavanja. Biti ili ne biti teologije zavisi od toga, da li se Bog ljudima historijski objavio, tj. da li je sa čovječanstvom stupio u osobne veze — osim što je Stvoritelj svijeta i kao takav putem svijeta razumu »objavljen«. Ta razumska ili naravna »objava« (zpravo spoznatljivost) Boga ne dolazi u obzir za teološko izučavanje; ona je predmet filozofije o Bogu. Teolog ima »pred sobom« činjenicu *nadnaravne* (u pravom smislu) objave: očitovanja Božjega, koje nadilazi našu razumsku sposobnost. To je očitovanje dano (kako već teologija dokazuje — u apologetici) po historijskom licu Isusa Krista i održavano je u Njegovoj Crkvi, pa je utoliko objava i teologija o njoj »kršćanska«. Objaviteljski auktoritet jest sigurnosni temelj objavljenih istina pa je stoga taj auktoritet i mjerodavan za teološko izučavanje tih nadnaravni auktoritet i mjerodavan za teološko izučavanje tih istina. Bez *priznavanja Božjeg auktoriteta* s obzirom na sadržaj objave ne može biti teološkog izučavanja, jer takovim (ex definitione) smatramo samo ono, kome je predmet auktoritativno predložen, tj. koje se bavi sa historijskom stvarnošću Kristova poučavanja na osnovu ili u ime Božjeg auktoriteta. Teolog dakle studira

objavljenu nauku naučnom metodom, ali je pri tom vjernik, tj. vjeruje u auktoritetom zajamčene objavljene istine, te ih nastoji razumski upoznavati. Iz ove objavljene nauke doznaje napose i to, da je svima ljudima određena *nadnaravna svrha* života, koja se oživotvoruje nadnaravnom milošću u nadnaravno ćudorednim djelima.

b) Filozof kao takav ne zna za nadnaravnu objavu, a prema tome ni za nadnaravni red religije i morala. Stoga ne bi ni opravdano bilo, da filozofiju nazovemo »kršćanska« u tome smislu, da su njezin predmet izučavanja objavljene istine, ili da je Božji auktoritet »princip« filozofiranja. Ono se oslanja na »naravno svijetlo«, ukoliko filozofiranje ima svoj naravni ili razumski izvor. »Kršćanska« biva filozofija u dvojakom smislu: 1.) s obzirom na rezultate filozofiranja, tj. one istine, do kojih filozof dolazi, te su *u skladu* s objavljenim istinama; 2.) utoliko, što se filozof *kao vjernik* bavi i onim pitanjima, koja mu predlaže teologija, tj. vjerujući u objavljene istine nastoji da pronađe one istine, od kojih su objavljene istine ovisne ili koje one pretpostavljaju. Tako na pr. znade filozof iz objave, da postoji nadnaravna svrha i nadnaravni moralni red, a kao filozof-*etičar* uzima u obzir *naravni* moralni red, koliko se osniva u samoj naravi ili u čovještvu (humanitas), — ali pri tom ne zastupa stajalište, da je ljudska narav *jedini* osnov moralnosti, budući da mu je iz objave poznato, kako nadnaravna milost zajedno s ljudskom naravi sačinjava princip moralnog života. Moralist (teolog) se ograničuje na svoj predmet u vidu objavljenih istina, dok *kršćanski* filozof ne samo da tih istina ne odbacuje, nego ih usvaja, kad pristupa vlastitome svome predmetu izučavanja. On dobro znade, da postoji nadnaravna religija i moral, te prepušta teologu, da o njima raspravlja, ali kad upravlja svoj pogled na ono, što je humanum ili što se osniva u samoj ljudskoj naravi, on će nastojati, da o tome filozofiranjem spozna istine — spajajući svoje filozofiranje s onim *predmetom,* na koji je upravljen pogled teologa. On je time ostao filozof i po svome predmetu i po izvoru (i metodi) filozofiranja, ali je *ujedno* teolog, ukoliko oboje proširuje s teološkim predmetom i izvorom izučavanja. U tome je smislu kat'eksohen kršćanski filozof.

c) Kršćanska je bogoslovija skup raznih nauka, koje se bave najvećom religijski-kulturnom pojavom čovječanstva, a to je *kršćanska religija.* Ona se u historiji pojavljuje kao crkveno organizirana vjera u *Isusa Krista,* u kome Bog svima ljudima objavljuje istine o Bogu i dužnosti, kojima treba da Njega poštujemo i životnu svrhu postizavamo.

Je li za historijsku ličnost Isusa Krista *po nekim dokazalima* (znakovima, kriterijima) *sigurno, da imade Božji ugled* (auktoritet), tj. da govori ljudima u ime Božje ili kao Božji Objavitelj? To je glavno pitanje *apologetike.* Da li je Isus Krist učinio nešto takovo, što samo Bog može učiniti (na pr. čudo); pa ako je historijska istina, da je Krist to učinio, da li je to izrijekom isticao kao dokaz (potvrdu, znak) istine, da po Njemu Bog ljudima objavljuje, na koji način treba da su s Njime združeni? Nadalje: koga je Krist ovlastio da propovijeda Njegovu nauku? Još druga pitanja pripadaju apologetskoj nauci. Ona se u rješavanju tih pitanja oslanja na *historijska vrela* (dokumente), a to su u prvom redu evanđelja.

Kad je apologetika sigurno dokazala, da je Isus Krist izjavio i potvrdio djelima, da je on Bog i da je kao takav ljudima objavio (otkrio) religijske istine, onda te istine objašnjava *dogmatika;* a moralne dužnosti *kršćanska moralka.*

Ima i drugih bogoslovskih nauka, u prvom su redu *biblijske* nauke, koje historijsko kritičkim putem ispituju vrela, iz kojih crpemo upoznavanje Krista.

2. Religijska filozofija, historija i psihologija

a) *Ovisnost teologije od filozofije*

Bogoslovska znanost pretpostavlja filozofiju, napose onaj njezin dio, koji se bavi pitanjima o Bogu (teodiceja). Dogmatika raspravlja o Bogu, koliko o Njemu znademo istine *po Kristovoj objavi,* a filozofija nastoji *razumskim putem* (mišljenjem) spoznati istine o Bogu. Najprije pita: da li Bog uistinu postoji? Kako ćemo to dokazati? Šta je Bog po svojoj naravi (bîti)? Koje su Njegove vlastitosti (vječnost, posvudašnjost, sveznanje ...)?

Dok nije filozofija dokazala, da Bog postoji, ne može ni teologija znanstveno raspravljati o Isusu Kristu kao Bogu. Najprije moramo razumnom sigurnošću znati, da ima Bog, a onda tek možemo dokazivati, da je Krist božanskim djelima (čudesima) potvrdio, da je on uistinu Bog — i sada napokon možemo i moramo u Njegovu auktoritetu imati nesumnjivi (sigurni) razlog vjerovanja

u ono, što nam objavljuje. Tako nam filozofija (i apologetika) pokazuje pripravne putove za kršćansko vjerovanje (»praeambula fidei«).

To jest, *filozofija* nam pokazuje, kako se putem razuma dolazi k Bogu (k istini, da ima Bog), a *teologija* pokazuje, kako se Bog objavio u Isusu Kristu. Prije nego ćemo u teologiji dokazivati Božju objavu, moramo u filozofiji dokazati Božju eksistenciju (jer se ne može objaviti, ako ne eksistira) — i utoliko je filozofija pripravni put k teologiji. Filozofija je temelj, na kojem dokazujemo glavnu istinu kršćanske religije, naime istinu, da je Isus Krist *Božji Objavitelj*. Filozof razumom spoznaje istine o Bogu, a teolog ide dalje i upoznaje Boga kao Objavitelja u Isusu Kristu.

Hoćemo li dakle u teologiji (apologetici) dokazivati, da je kršćanska (Kristova) religija istinita, tj. da se uistinu Bog objavio u historijskom licu Isusa Krista, moramo najprije u filozofiji dokazati, da ima Bog: ta istina (i još neke druge) daje nam temelj u *naučnom opravdanju kršćanske religije.*

b) Filozofijske istine o Bogu — naučni temelj religije

Ne samo što nam filozofijske istine o Bogu daju temelj za kršćansku religiju, nego je taj temelj potreban za dokazivanje, da je *istinita religija uopće* (ne samo kršćanska). Moramo naime razlikovati kršćansku religiju u historiji čovječanstva od religije, koju susrećemo kod svih ljudi također izvan sfere kršćanstva. Već je Plutarh (50—120) rekao: Proputuješ li zemlju, naći ćeš gradova bez zidina, bez vladara, bez palača, bez bogatstva, bez novca, bez gimnazije i kazališta, ali grada bez hramova, bez molitve i prisege nikoji smrtnik još nije vidio niti će ikada vidjeti.« Tu je istinu potpuno utvrdilo narodoslovlje (etnologija), koja i kod najprimitivnijih naroda (na najnižem stepenu kulture) pronalazi religiju: *poštivanje ili kult Boga.* Da li se religija osniva na istini, tj. da li uistinu postoji Bog, to treba da filozofija dokaže, pa tek onda, *kad smo sigurni, da ima Bog, možemo opravdano reći, da religija ima stvarni ili zbiljski (realni) svoj temelj: zbiljsku eksistenciju Božju.* Dok ne znamo, da li Bog eksistira, ne možemo reći, da je poštivanje Boga opravdano ili da ima temelj i da nam je zato potrebno. Hoćemo li dakle da historijsku činjenicu religije opravdamo ili da njezinu istinitost dokažemo, treba da se obratimo k filozofiji, koja raspravlja o pitanju Božje eksistencije.

c) Historija religije

Religiju kao općenitu (univerzalnu) historijsku pojavu izučava religijska historija. Ona opisuje različne oblike, u kojima se kod raznih naroda očituje religija. Poredbenim promatranjem nastoji upoznati njihov početak i razvitak. Napose ide za tim, da u historijskim religijama ustanovi one sastavne dijelove (elemente) — a to su istine o Bogu, moralne dužnosti i obredni čini —, koji su im *zajednički* i koji sačinjavaju općenitu ili *naravnu* religiju roda ljudskoga.

Historija religijskih oblika u kulturnim sferama pokazuje vrlo mnogo krivih elemenata. Kod Egipćana je prevladavao naturalistički politeizam. (Kralja su poštivali kao sina sunčanog boga Ra.) Ističe se bogata mitologija, kult životinja, kult mrtvih i vjera u uskrsnuće. U babilonsko-asirskoj religiji nalazimo astralni politeizam. U parzijskoj se religiji razvio dualizam dobra i zla kao bog svijetla i tmine. (Reformator Zaratustra bio je monoteist.) U Kini je uz politeizam bio bezreligijski Konfucijev (Kong-tse) moral poštivanja roditelja, poglavara i pređa. Grčko-rimski politeizam izmiješan je s mitologijama, misterijima, novoplatonizmom i različnim kultom (Mitras). Jedino je izraelska religija bila izrazito monoteistička. Karakteristično je bilo očekivanje spasitelja. Na historiju izraelske religije nadovezuje se početak kršćanstva. Za njegov osnutak po Isusu Kristu dolaze u obzir kao historijski dokumenti naročito evanđelja. Poredbenoj historiji pripada na pr. kritičko rješavanje pitanja o utjecaju budhizma na kršćanstvo, napose gledom na ideju spasenja. U Indiji bio je klimatski i socijalno uvjetovan životni pesimizam, koji je od poroda do smrti u svemu vidio trpnju, a po Budhinoj je teoriji tome uzrok u požudi za nasladom i obnavljanjem eksistencije: uništavanje te požude ili negacija života dobila je time značenje spasa. U kršćanstvu je sasvim drugi pojam spasenja, upravo moralni, tj. oslobođenje od moralnog zla, koje ima religijski smisao kao protivljenje volji Božjoj; cilj izbavljenja iz toga grešnog stanja nije uništenje života nego njegovo pobožanstvenje, koje omogućuje nadnaravna pomoć Božja.

Mi govorimo o religijama (u pluralu), jer se u historiji nalaze različita shvaćanja o Bogu kao i razni načini bogoštovlja (u ćudorednom životu i vanjskom kultu ili obrednim ceremonijama, napose kod molitve i žrtvovanja). *Etnologija* traži najstariju, zajedničku ili općenitu religiju, i pita: kako je uopće došlo do religije kod naj-

starijih, praplemenskih ljudi? Na to pitanje odgovaraju najstarije religije tako, da se pozivaju na predaju (tradiciju): ljudi izjavljuju, da su religiju primili ili da im je predana od starijih naraštaja, a njezin početak stavljaju u Božje očitovanje (objavu) pračovjeku. Bog je bio u saobraćaju s čovjekom i »rekao« mu ili »izjavio«, što treba vjerovati, kako treba moralno živjeti i poštivati Boga. No ljudi su mogli doći do religije i sami po sebi, po svojoj razumnoj naravi. Jer neke su pojave u svijetu i životu mogle navesti ljude na ideju o Bogu: ljudi su uvidjeli, da im za život trebaju biljke, životinje i druge stvari, a to nije od ljudi, nego je njima darovano; uviđali su, da po svojim životnim dobrima zavise od nekoga; zapažali su, da u vidljivom svijetu (prirodi) vlada moć ili sila, kojoj su podčinjeni; opažali su, da život nastaje i nestaje, da je svijet promjenljiv, prolazan, pa su tako došli na misao, da osim svijeta postoji nešto »iznad« njega. Nazivali su to Najviše biće *Stvoritelj ili Začetnik i Otac.* Njemu su pripisivali razna *svojstva:* dobrohotnost prema ljudima, opstojnost izvan prostora i vremena (vidljivog svijeta), znanje i moć. Imali su o Bogu ne samo negativni pojam, tj. ne samo da su znali, što On nije (na pr. da nije vidljiv, nije vremenit), nego su ga i pozitivno shvaćali: po onome, što je kod Boga bitno (glavno), tj. da je *najviši,* najsavršeniji, nestvoreni. Nalazi se na »nebu«, tj. iznad zemaljskog našeg boravka, u nevidljivom životu dobrote. Bog je naime i *svet, zaštitnik moralne dobrote, zakonodavac,* koji u predsmrtnom i izasmrtnom životu nagrađuje i kažnjava. Na ovu moralnu ideju o Bogu ponukala je ljude savjest. Zato su se kajali za uvrede prema Bogu, bojali se, prosili, žrtve prinosili, zahvaljivali zajedničkim obredima. Ovo troje — *priznavanje* ili shvaćanje Boga, *moralno* uređeni život, *vanjsko bogoštovlje* (kult) — sačinjava religiju, pa su do nje ljudi došli već po svojoj *razumnoj naravi, kojoj se Bog očitovao.*

U etnologiji se uzima, da postoji uglavnom sličnost između primitivnog života (gdje još nije dopro viši kulturni utjecaj) i prethistorijskog stanja, pa tako da ima i u religijskom pogledu dodirnih točaka; a prema tome bi upoznavanje primitivne religije omogućilo shvatiti prapočetke religijskog života. Tako je i došlo do raznih tumačenja o historijskom postanku religije. T y l o r je mislio, da religija ima svoj korijen u *animizmu,* vjerovanju u opstojnost duše. Postanak toga vjerovanja tumačilo se time, što su ljudi zapazili, kako u snu po svojim sanjama ostavljaju tijelo, a čovjek, čim umre,

kao da sniva, i tijelo je nazočno, a duša ga je ostavila. Kako je primitivac sklon da svu prirodu oživljuje i oduhovljuje (animatizira), smatrao je, da se u nekim stvarima nalazi posebni duh, dobri ili zli, pa je tako nastajalo poštivanje i strah od nevidljivoga. Da je takvo stanje i moglo utjecati na razvitak religije, nije isključeno, jer su se ovi elementi mogli povezati, ali se u animizmu ne može nazrijevati začetak svijesti o specifično religijskom objektu (božanstvu). Iz istog se razloga nije mogla religija razviti iz *manizma,* štovanja pređa. — Kao primitivni element religije može se smatrati vjera u *moć* (nazvana »mana«), koja se nalazi u nekim ljudima, stvarima i životinjama te pobuđuje na udivljenje i prepast, prema svojim dobrim ili lošim osobinama. S tim je u vezi *fetišizam,* uvjerenje, da prirodne i vještački izrađene stvari imadu moć, koju treba poštovati zato, da se ona iskoristi (utoliko je taj motiv areligiozan). U čemu se nalazi takva tajnovita moć, to je »tabu« ili posvećeno, kao predmet strepnje u dobrom i lošem smislu. Kod nekih su primitivaca etnolozi pronašli vjeru u »začetnike«, koji su proizveli životinje, ljude i zajednička uređenja. *Počitanje prema dobrostivome »mana« i »očinskom začetniku« smatra se iskonskim elementima religije.* Smatrati neke životinje (biljke) srodnima i odrediti ih za štovanje (totemizam) ne znači imati religiju, kako je mislio sociolog E. D u r k h e i m, osim koliko je to izmiješano s pozitivnim elementima.

d) Psihologija religije

Psihologija religije promatra religiju kao *svijesnu* ili duševnu (psihičku) pojavu, tj. kao doživljavanje pojedinih ljudi i skupova. Psiholog promatra religijske doživljaje (= religioznost) u samom sebi i kod drugih ljudi; a kadgod se pri tom služi pokusima (eksperimentom), na pr. ispitivanjem i statistikom. Cilj mu je da upozna religijske doživljaje po njihovu sastavu ili građi (strukturi), tj. da uvidi, što se događa u religijskom životu, i koje je osobito (specifično) obilježje religijskih doživljaja za razliku od nereligijskih. Zatim nastoji da upozna duševne izvore (postanak, genezu) religijskog proživljavanja kao i razne njegove tipove. Psihologija je potrebna i za religijsku historiju.

e) Zadatak religijske filozofije

Filozofija religije pretpostavlja religiju kao historijsku i psihološku činjenicu pa hoće da ispita, da li je religija po svome značenju (smislu) *istinita.* Ona znači priznavanje Boga, i zato filozof

pita: ima li uistinu Boga? U svima historijskim religijama nije misao (ideja) o Bogu jednako jasna i ispravna; kod nekih nalazimo na pr. višeboštvo (politeizam), a ne jednoboštvo (monoteizam). Ipak je kod svih religija zajedničko i glavno (bitno) to, da znače *priznavanje nečega iznad pojavnog* (tjelesnog, osjetilno iskustvenog ili empiričkog) svijeta — tako da je ovo nadiskustveno (metempiričko ili metafizičko) biće *od svega u svijetu najviše*. To je prvi svijetli tračak spoznaje o Bogu, zapravo o »božanstvu«, ako taj izraz upotrijebimo za Najviše Biće, koliko ga ljudi nejasno i možda također krivo shvaćaju (sa vlastitostima, koje ne pripadaju Bogu, na pr. da je okrutan, da ne zna, što se u svijetu događa itd.).

Filozofija religije zanima se baš za ideju o Bogu i pita: je li ona samo nešto *subjektivno* (= plod svijesnog subjekta) ili *objektivno* (= na zbiljskoj eksistenciji Boga osnovano)? Ako doista ima Bog, onda je smisao religije ili vjere u Boga istinit. Religija bi neistinita bila, kad Bog ne bi postojao. Najvažniji je dakle naučni posao u istraživanju religijskog problema, da *ustanovimo opstanak Boga.*

Osim toga hoće filozofija da odredi (definira) *pravi pojam ili značenje (bît) religije upravo na temelju spoznaje o Bogu.* To će reći, filozofija se ne zaustavlja kod jedne ili više historijskih religija s namjerom, da vidi, što se u njima nalazi, ili od čega sastoje, nego hoće — na temelju toga, što je dokazala, da uistinu ima Boga — da nam kaže, što *nužno* pripada religiji, bez čega ne može da bude religije.

3. Nazori o religiji

Kako ljudi dolaze do toga, da su religiozni? U čemu izvire ili kako nastaje religijska svijest?

To je pitanje o *subjektivnom ili psihičkom postanku* (genezi) religije. Psiholozi na to pitanje različno odgovaraju, tj. ima raznih nazora (teorija), kojima se tumači, u čemu je korijen religijskog života, ili *na osnovu čega postaju* ljudi religiozni. A kad doznamo, koji je začetak religioznosti, bit će nam to mjerodavno i kod pitanja, *u čemu sastoji* religija, što je *sačinjava*, od kojih je *elemenata* građena (strukturirana). Mi naime iz sadašnjeg i historijskog iskustva donekle znademo, što je religija, imademo prednaučni (nekritički, neistraženi) pojam o tome, što znači »religija«. Ona je *priznavanje neiskustvene (metempiričke) nadmoći, koja utječe na svijet i ljudski život napose.* Zapravo je religija *skup duševnih stanja, kojima čovjek reagira na svijest životne ovisnosti o utjecaju neshvatljive moći (božanstva).* Ovako manje-više određeno znamo, što je religija i prije, nego je psihološki promatramo ili izučavamo, tj. prije nego se pitamo: *koja su ta stanja,* koja sastavljaju duševnu pojavu religije, i *kako dolazi do svijesti o božanstvu?* Psihologija i historija daju nam prvi ili početni pojam religije, tako da već imamo donekle jasno određenu njezinu strukturu — i to je vrlo važno za (kritičko) prosuđivanje raznih nazora o postanku religije: jer ćemo vidjeti, da li ova tumačenja o postanku religije vode dovoljno računa o njezinoj strukturnoj bîti (fenomenskom sastavu); oni će nazori biti neosnovani ili krivi, koji nisu kadri da protumače religiju po onome, što ona de facto jest, kako iskustveno pronalazimo. A kao iskustvenu (pojavnu) činjenicu možemo je već sada definirati kao *priznavanje božanstva, koliko je to priznavanje uključeno u bogoštovnim činima ili u onim duševnim stanjima, kojima čovjek zauzima izvjesni stav gledom na priznatu životnu ovisnost od božanstva.* Hoćemo li da tu činjenicu genetički protumačimo ili da upoznamo izvor njezina postanka, onda ćemo na taj način i nju samu bolje upoznati, tj. bit će sigurnije, od kojih elemenata sastoji religija.

Priznanje božanstva ili uvjerenje, da eksistira najviši izvor svijeta i života, čini osnovnu komponentu (element) religije, i to je glavno, o čemu se radi kod pitanja o postanku religije. Ako neki *filozofi ne priznaju, da osim svijeta išta eksistira,* ili ako po filozofskom svojem sistemu ne priznaju, da o tome možemo išta istinito spoznati, oni će polazeći s ovoga filozofskog stajališta (agnosticizma) određivati pojam religije i tumačit će različito njezin postanak. Ali takvo tumačenje ne će već biti psihološko nego filozofsko. U raspravi s tim nazorima odlučit će pitanje: *možemo li dokazati, da ima Bog?* Bude li odgovor glasio pozitivno, bit će nam u tome jamstvo, da se *religija osniva na zbiljskom (realnom) odnosu s Bogom,* i da je prema tome sačinjava neka (iako nejasna) *spoznaja* o Bogu, i da prema tome *ne može nastati bez ikoje spoznaje o Bogu.* Filozofija religije bit će tako potvrda za istinitost genetičkog tumačenja. Ali psiholog će već ispred filozofiranja potražiti, gdje je izvor religijskog doživljavanja, koliko ga pronalazi u vlastitom i historijskom iskustvu. S toga će najprije kritički ogledati dosad zastupane nazore.

K a n t je učio, da *ne možemo* (teoretski, logički) *dokazati* eksistenciju Boga, i ta je pretpostavka bila odlučna za njegovu nauku o *praktičnom priznavanju Boga.* Moralna praksa, po Kantu, iziskuje (postulira) *ideju* Boga radi moralnog usavršenja. Moralni zakon (»kategorički imperativ«) ne treba zakonodavca izvan čovjekove osobe, i prema tome *nema moralne dužnosti da poštujemo Boga - zakonodavca: otpada religija.*

Po toj se je nauci orijentirala poslijekantovska filozofija i psihologija religije. I *pozitivisti* (A. Comte) ne priznaju Boga; za njih je »najviše biće čovječanstva« ono najviše, što treba da poštujemo. Religija spada u djetinje doba čovječanstva, a u daljem razvoju nadomjestila je religiju filozofija o Bogu, dok u »pozitivno« današnje doba i to otpada ili još samo postoji kao nešto preživjelo (survival). No taj nazor ne samo da nije održiv zato, što i danas nije ipak »otpala« teistička filozofija (koja dokazuje opstanak Boga), nego i zato, što naprosto prelazi preko činjenice, da i u današnje »nedjetinje« doba prvaci nauke i sav svijet priznaje Boga.

To je priznanje, kažu neki (Wundt, Lange, Drews, E. v. Hartmann), plod *fantazije.* — Ali, ponajprije, barem filozofijsko priznanje Boga nije nikakav plod fantazije. Osim toga mitološka fantazija ne čini bitnost religije ili *svijest ovisnosti o nadčovječnoj moći, koja životom ravna;* ta je svijest razložno fundirana u pojavama vanjskog svijeta i u činjenici savjesti (moralne svijesti).

Ne, kaže S c h l e i e r m a c h e r, ta je svijest samo *čuvstvo* ovisnosti: čovjek »čuti« svoju ovisnost od svemirskog izvora i u tome je (subjektivnom) stanju izvor religije. Napose je čuvstvo bojazni i strepnje izvor religije (kažu Lucretius Carus, Hume, Strauss i dr.). — Ali takvo emocionalno stanje nije jedini element religije, jer u njoj nalazimo također *moralno-voljni element,* a osim njega i *spoznajni* element, koliko je potrebno shvatiti i priznati, da postoji objekt, koji ljudi čuvstveno intendiraju, tj. psihološki je potrebno da najprije *znadu,* da ima nešto, o čemu su ovisni.

Neki (Schopenhauer, Feuerbach . . .) drže, da je motiv religije u *volji,* kojom čovjek traži korelat za svoje želje i potrebe. Religija je metafizička potreba ili težnja naše naravi da prehvati (transcendira) empirički svijet. Čovjek tako sam sebe projicira i personificira, tražeći uporište za nesigurnost svoje eksistencije i oslobođenje u sukobima života. — Ali po tom bi nazoru bila religija bez Boga sasvim ovisna od voljnog subjekta, upravo od njegova životnog

nagona, koji traži udovoljenje i pri tom nailazi na sukobe sa svojim potrebama. U takvoj situaciji međutim ne znamo, zašto ne bi životinjski (osjetilni) nagon bio izvor negacije Boga i religije. Kad bi se reklo, da u čovjeku postoji i moralni nagon, koji stvara iluziju o Bogu, ostaje neriješeno pitanje: zašto čovjek ovim nagonom sebi opterećuje život po moralnom samoprijegoru, a ipak normalni život nužno traži moralnost, pa bi prema tome navodna iluzija bila u moralnoj (razumskoj) naravi osnovana.

Nije za tumačenje postanka religije i njezina sastava ispravna teorija (koju zastupa na pr. Windelband), da duhovne vrijednosti — istinu, dobrotu, ljepotu — pomišljamo u vezi s personificiranim *idealnim* usavršenjem. Jer u religiji kao historijskoj činjenici pronalazimo vjeru u Boga, pa od filozofske opravdanosti te vjere zavisi i tumačenje religije. Ni praktično vrednovanje, kako *pragmatizam* uči, nije izvor religije. Opravdanje religije (vjere u Boga) ne sastoji u tome, da je ona životu korisna. Ne pita se, da li je korisno misliti na Boga, nego da li On eksistira. Ako uistinu ima Bog, nije ljudima prepušteno da povolji odlučuju, da li je religija korisna ili nije.

Deisti (racionalisti) kažu, da je izvor religije samo naš razum (um, ratio), koji religiju ograničuje na neke spoznaje: ima Bog i treba Ga poštovati, treba moralno živjeti i vjerovati u dobru ili zlu sudbinu. Ovi filozofi racionaliziraju (naturaliziraju) religiju, tj. kažu, da je religija plod razuma ili da nužno pripada našoj naravi, koliko to sama po sebi određuje. Zapravo religija, po njima, i nije drugo nego filozofija. — Ali i taj nazor nije istinit: prvo zato, što razum nije mjerodavan, da sam po sebi određuje, kako treba poštovati Boga, nego to odlučuje Bog, ukoliko naš razum upućuje po »glasu« savjesti, kako da Njega poštujemo; drugo, filozofiranje nije isto što religiozni život, jer filozofirati o Bogu i religiji još ne znači prakticirati religiju ili po moralnim djelima poštovati Boga.

Kritika tih nazora vodi nas k zaključku, da postanak religije imamo tražiti u *znanju o objektu religije,* tj. u priznavanju Boga, koliko Ga ljudi shvaćaju i najmanje određenim pojmom kao *začetnika svijeta* ili kao *najvišu moć* nad ljudskim životom. Spoznajni je element osnovica voljnog i čuvstvenog stanja, kojim se čovjek stavlja u odnos prema Bogu i eo ipso biva religiozan.

4. Filozofija o duši

Vjera u posmrtni život naše duše usko je povezana sa ćudorednim i religijskim životom. Zašto treba biti moralno dobar, valjan ili čestit i pošten čovjek, kad nevaljalcima često vrlo dobro ide? Netko prevarom, netko krađom, pljačkom ili drugim zločinima — obogati se i ugodno živi, a tko hoće da bude pošten ili moralno vrijedan čovjek, mora kadgod da strada, trpi i propada: čemu to, ima li pravde bar na »drugom svijetu«? Hoće li pravda Božja satrti lupeže i zlotvore? — U tome moralnom ocjenjivanju izvire vjera u *neumrlost* (besmrtnost) života, gdje će dobrota biti uvažena, a zloća kažnjena. A ima li ta vjera stvarni temelj, tj. je li naša *duša* uistinu, zbiljski ili stvarno (realno) neumrla? Može li se ta činjenica dokazati? To je pitanje *filozofijske psihologije*. Njezina je zadaća da ispita: imademo li »dušu«, i koja joj je narav? Da na to pitanje odgovori, psiholog će promatrati svijesni ili duševni (psihički) život, tj. u prvom redu vlastite doživljaje ili unutarnje iskustvo (empiriju); iz *empirijske* psihologije prelazi na filozofijsku, od promatranja života na njegov izvor (počelo, princip).

Kad raspravljamo o smislu života, o dužnosti (obvezi) poštovati Boga, o cilju moralnog zakona, dolazimo i na pitanje o duši i njezinu besmrtnom životu, pa nam je zato potrebno poznavati nauku, koja se tim pitanjem bavi: psihologiju. Na području psihologije nastaje prvi sukob s *materijalistima* (a to su i marksisti), koji tvrde, da se sav naš duševni život osniva i razvija iz materijalnih (ekonomskih) uvjeta. Bez mozga (moždane tvari ili materije) nema duševnog ili svijesnog života; to je glavna tvrdnja materijalizma. Prema tome ne bi istina bila, da postoji duša i da čak postoji nakon raspada tijela (smrti). Da li je opstanak i besmrtnost duše istina ili neistina? Na to nam pitanje mora odgovoriti psihologija.

Mi ćemo podalje dokazati, da čovjek ima uistinu besmrtnu dušu. Kad to ne bi istina bila, ne bi ni smisla imalo, da budemo religiozni i moralno dobri: jer naš religijski i moralni život dobiva smisao (značenje, vrijednost) samo uz pretpostavku, da ne prestajemo sasvim eksistirati tjelesnom smrću; kad bi naime smrću zauvijek ugasnuo i naš duševni život, onda ne uviđamo, zašto da se odlučujemo na pošten život u postizavanju Boga i da se odričemo kakve takve sreće, koju bismo postigli moralno nevaljanim životom.

Psihologija će nam dokazati, da *čovjek nije samo materijalne naravi, nego i duševne;* a zatim će dokazati, da je *dio duševnog života (razumni i voljni) ne samo nematerijalan (netjelesan, duševan), nego i bezmaterijalan* (duhovan, nezavisan od materije). Na osnovu toga ćemo dokazati, da je čovjek sposoban za besmrtni život.

Do spoznaje, da je naša duša uistinu besmrtna, dolazimo dakle zaključivanjem iz onoga, što nam je *iskustveno* poznato o svijesnom životu. Mi naime za svoje doživljaje znamo iskustveno, koliko su nam *svijesni* ili poznati po samoopažanju (neposrednom, usebnom, unutarnjem opažanju). Čovjek je svijestan sebe, kad doživljuje nešto (vidi, čuje, dotiče se, razmišlja, sjeća se, hoće i ne će itd.), tj. znađe upravo za svoje doživljaje ili za doživljujući »ja«. Kad to — kao psiholog — pažljivo opaža (promatra) i uspoređuje sa tjelesnim pojavama, čovjek razbira, da *doživljaji ili svijesne pojave nisu protežne* (od prostornih, kvantitativnih dijelova sastavljene), kao što su tvarne ili materijalne pojave tjelesnog svijeta; zato i kažemo za svijesne pojave da su *duševne* (psihičke). Neke duševne pojave (kako ćemo vidjeti, i to je najvažnije) *nisu sastavljene sa događanjem u organizmu* (moždanoj materiji), i tu posebnu vrst duševnih ili svijesnih pojava zovemo *duhovne* (spiritualne); to su doživljaji mišljenja i druge pojave u svijesti. — Kad je to psihologija empirički (samoopažajno) ustanovila, nastupa filozofijska psihologija ovako: svijesni doživljaji pripadaju svijesnom »ja« ili *duši* kao svome nosiocu (subjektu), koji ne pripada ničemu drugome, nego *eksistira po sebi* (supstancijalno). Ja kao svijesni subjekt (= svojom dušom) proizvodim doživljaje, njihov sam *uzročni* princip. Duša *nije kvantitativna,* jer takvi nisu ni doživljaji, a napose zato, što ne bi mogla svijesno ujediniti mnoge svijesne sadržaje (na pr. kod čitanja ove knjige), kad bi oni razdijeljeni bili na prostorno rastavljene dijelove. *Zato* duša i ne može da prestane eksistirati raspadom u svoje dijelove i ona *sama po sebi* nije podvrgnuta smrti (uslijed svoje nesastavljenosti, jednostavnosti, nekvantitativnosti). Nije to *niti po ovisnosti* od tijela i njegove smrti: *zato* što je duhovna. Duša dakle nije smrti podvrgnuta, neumrla je; a ni Bog je ne će uništiti, jer ju je stvorio za život nakon tjelesne smrti. Zašto, — to ćemo podalje objasniti.

2. Etički problemi

Dok psiholog izučava cjelokupni duševni život (da upozna pojedine doživljaje, njihove veze i postanak), etičar promatra samo jedan dio naših doživljaja, a to su doživljaji volje ili htijenja (hoću-

ne ću), koliko smo svijesni, da moramo odn. ne smijemo nešto učiniti, ili koliko prosuđujemo *moralnu vrijednost* naših čina.

a) Biološke i kulturne (više) vrijednosti.

Čovjek mnogošta čini ne samo, ukoliko mora, ili ukoliko mu to savjest nalaže, na pr. igra se iz zabave, putuje, da nešto vidi, razgovara s prijateljem itd. Seljak obrađuje polje zato, da mu rodi žito i donese brašno za prehranu. Prehrana je čovjeku potrebna za održanje života. Kad čovjek ne bi imao dovoljno hrane, to je zlo, a dobro je, kad je ima; to je zlo odn. dobro s obzirom na održanje života, i zato kažemo, da to održanje predstavlja životnu vrijednost. Stanovanje, odijevanje i druga životna dobra također imadu vrijednost za održanje života. Na najnižem stepenu života (vegetativnom) potrebna su i druga dobra: zrak, svjetlost, toplina, voda itd. Novac ima trgovačku vrijednost, za nabavu životnih dobara. Koješta ima higijensku vrijednost, s obzirom na zdravlje. Političku vrijednost (gledom na državnu upravu) ima pravednost u podjeli životnih dobara, sloboda državljana i ravnopravnost; to su političko-socijalna dobra, a zlo je, kad u državi vlada tiranija, pljačka, tlačenje i izrabljivanje. Sva su navedena dobra čovjeku potrebna za održanje pojedinačnog i zajedničkog života — i u tome sastoji *životna (biološka) vrijednost.*

Da bude umjetnik (slikar, glazbenik...), to nije svakom čovjeku potrebno. *Umjetnost* je »viša« vrijednost, koliko život može bez nje da bude. Ipak je vrijednost, jer mi razlikujemo lijepo od ružnoga. Kad je netko sposoban da ostvaruje ili uzbiljuje ono, što je lijepo, i u toj se sposobnosti dotjeruje ili usavršuje, napreduje kao umjetnik, a ne mora pri tom da bude savršen čovjek, jer nije isključeno, da je nepošten, iako je umjetnik. Netko opet nije umjetnik, nego je učenjak, usavršen je u nekoj znanosti, tj. znade mnoge istine, koje su prosječnim ili neukim ljudima nepoznate. *Znanstvene istine* također znače vrijednost, i to »višu«, koja nije potrebna za opstanak života. Umjetnost i znanost oplemenjuju život; ne samo što mu koriste, nego imadu kulturnu vrijednost, tj. čine čovjeka obrazovanim po onim sposobnostima, koje ga odlikuju prema životinji. Neke su istine upravo potrebne za održanje života, pa bi zlo bilo, da čovjek za njih ne zna (na pr. da vatra opeče, da tijelo bez potpore pada). Da umjetničke i znanstvene vrijednosti postigne, ostvari ili oživotvori, mora čovjek raditi, učiti, poslužiti se raznim sredstvima. Tko u znanosti napreduje, postaje znanstvenjak (naučenjak), dakle

usavršuje samo jednu stranu svoje čovječnosti ili svoje naravi, a pri tom još ne mora da je usavršena i njegova moralna »strana«.

b) Moralna vrijednost i njezino mjerilo

S moralne strane prosuđujemo vrijednost čovjeka, koliko ne čini, što po savjesti znade da ne smije, a čini ono, što mora. *Savjest* je uputa ili mjerilo kod izvjesnih čina, koje savjest stavlja volji u dužnost, na pr. savjest nam kaže, da ne smijemo lagati, nego moramo (dužnost nam je) da kažemo istinu, ili na pr. savjest kaže, da bi ovaj čin bio krađa, pa nam je dužnost da toga ne činimo. Savjest kao da prstom pokazuje na pojedina djela, koliko ih ocjenjujemo kao dobro ili zlo, zapovjeđena ili zabranjena, vrijedna ili nevrijedna. Gdje je bezuvjetna obveza (dužnost), tu je moral ili ćudoređe, tj. mi kažemo za neke voljne čine da su moralno dobri odn. zli, koliko odgovaraju obvezi ili imperativu naše savjesti. Savjest može da bude vrlo različita kod pojedinih ljudi (i skupina), jer će jedan po svom odgoju i sklonostima drukčije prosuđivati izvjesne čine nego drugi. Na savjest naime utječu želje, sklonosti, čuvstva, sposobnost ocjenjivanja, a kadgod se netko ravna i po ljudskom obziru, taštini, sebeljublju itd. Savjest može da bude dobra i loša, ali u svakom slučaju ona pretpostavlja spoznaju moralnih vrijednosti, tj. svi ljudi znadu razlikovati između nečega, što bezuvjetno (kategorički) vrijedi i što je nevrijedno. Umjerenost u jelu i piću znači vrijednost za čovjeka, koliko je tjelesno biće; jednako je za čovjeka vrijedna spolna čistoća ili uzdržljivost izvan bračnog saobraćaja, koliko to odgovara duševnoj vezi među bračnim drugovima i odgoju djece. Pravednost je vrednota za uređenje jednakopravnosti među ljudima i održanje zajednice. Umjerenost, čistoću, pravednost, istinoljublje i druge vrijednosti zovemo moralne (etičke), jer su ljudi bezuvjetno obvezani ili dužni da ih oživotvoruju u svojim voljnim činima. Svaki je takav čin dobar odn. zao, koliko se podudara sa vrijednostima ili im je suprotan. Spremnost na dobre čine zovemo *krepost.*

Šta je za krepostan život mjerodavno, ili na osnovu čega su moralne vrijednosti upravo vrijednosti za čovjeka? Po tome, što su za sve ljude obvezatne, znamo, da su moralne vrijednosti (kreposti) *usavršenje čovjeka, koliko je čovjek ili koliko je razumne naravi.* Jer nerazumna djeca i odrasli ljudi, kad ne znaju razlikovati moralno zlo i dobro (kad im manjka moralni »organ«), nisu moralno odgovorni, tj. ne znaju, što čovjeka čini vrijednim: dakle se *moralne vrijednosti osnivaju na ljudskoj naravi, koliko je razumna.* Te se

vrijednosti razlikuju od životno potrebnih (bioloških) vrijednosti ili od onih vrijednosti, koje smo naveli kao potrebne za održanje života, koje oživotvorujemo uz uvjet, da hoćemo živjeti; dok naprotiv moralne vrijednosti nameću volji bezuvjetnu dužnost oživotvorbe: one kažu, kakav čovjek *mora da bude kao čovjek*. Istina i ljepota su vrijednosti za čovjeka, koliko hoće da bude naučenjak i umjetnik, dok skup moralnih vrijednosti (dobrota uopće) znači bezuvjetno obaveznu vrijednost za sve ljude, koliko su ljudi ili koliko imadu sposobnost (= volju) djelovati po razumu, koji im kaže, što i kako moraju da djeluju (rade, čine).

c) Je li moralna vrijednost (dobrota) apsolutna?

Etika je filozofijska nauka, koja ispituje vrijednost čovjeka: jer čovjek je onakav — kaže psiholog S p r a n g e r —, kako ocjenjuje ili vrednuje, tj. što smatra za svoju vrijednost. Etički je čovjek vrijedan, kad priznaje moralne vrijednosti i voljom ih oživotvoruje. Volja i jest glavna sposobnost, koja pokreće naš život; ona je razumom upravljana ili rukovođena sposobnost, da živimo, kako sami odlučujemo. Moralni je čovjek toliko autonoman, što po moralnom zakonu (= cjelokupnosti moralnih dužnosti) sam sobom odlučuje, a nitko nema prava da gospodari nad njegovom savjesti sprečavanjem savjesnog života. Da li su *etičke vrijednosti apsolutne ili nezavisne od čovjeka po svojoj obveznosti* (obligaciji), ili je njihova obveza *relativna*, tj. ovisna od čovjeka — to je glavno pitanje etike.

Već na početku filozofijske historije razvila se borba oko toga pitanja. U 5. vijeku prije Krista naučavali su *sofisti* etički relativizam: nema stalne ili nepromjenljive dobrote. S o k r a t je tu nauku suzbijao i zato je osuđen bio na smrt otrovom. Njegov najveći učenik P l a t o n, kao i Platonov učenik A r i s t o t e l — najveći filozofi svijeta — dokazivali su opstanak apsolutnih (od čovjeka neovisnih) vrijednosti. U njihovu se smjeru razvijala *kršćanska (skolastička)* filozofija, koja u svojoj etici zastupa teocentrički nazor, tj. dokazuje, da se moralna obveza osniva u Božjem zakonu, i da čovjek oživotvorbom moralnih vrijednosti polučuje životnu zajednicu s Bogom. Taj ćemo nazor o smislu života i mi dokazivati. Protiv modernih relativista (napose marksista) dokazat ćemo, da je moralna vrijednost apsolutna ili od čovjeka nezavisna zato, jer je apsolutna (bezuvjetna) moralna obveza; a to se osniva na našoj ovisnosti od volje Božje. Kao što smo se na području psi-

hologije sukobili s materijalističkim nazorom, tako u etici treba dokazati neistinu relativističkog nazora o moralnoj vrijednosti života.

3. N o e t i č k i p r o b l e m

a) Pojmovi i istiniti sudovi

Sofisti su zastupali ne samo etički relativizam, nego i *noetički:* ne samo da je dobrota relativna (subjektivna, od čovjeka ovisna), nego i spoznaja (grč. nóesis). Nema istine, koja bi važila apsolutno ili objektvno (nezavisno od čovjeka). Tako uče i suvremeni relativisti (kojima pripadaju i marksisti).

Pitanje o *istinitoj* spoznaji javlja se na pragu svih znanosti, napose filozofijske: jer svaka pojedina znanost ide za istinom u ovoj ili onoj stvari (predmetu), a filozofija traži istinu o cjelokupnom svijetu i posebice o našem životu, i to baš s obzirom na njihov izvor i smisao. Mi hoćemo i o religiji da znademo istinu: najprije istinu historijsku (da li je činjenično ili faktično uvijek i posvuda postojala religija); zatim istinu o tome, da li je religija u samom historijskom početku bila monoteistička ili politeistička; zatim istinu o tome, kako i zašto nastaje religija u ljudskoj svijesti; zatim istinu o tome, da li se religija osniva na eksistenciji Boga i na našoj ovisnosti o Njemu. Sve su to pitanja, na koja znanost traži odgovor, a odgovora ima različitih, od kojih je samo jedan istinit — i tu istinu treba dokazati.

Ima i takvih istina, kojih ne treba dokazivati (na pr. $2+2=4$), ali do nekih dolazimo samo putem dokazivanja ili zaključivanja: od poznatoga izvodimo nepoznato, od jedne činjenice ili istine upoznajemo drugu. Više puta smo u zabludi, držimo, da je istina, što ipak nije — na pr. držimo prema našem opažanju, da se sunce kreće nad zemljom —, i zato moramo nekim putem tražiti istinu. Kad hoćemo spoznati, što je religija, moramo ići historijskim putem i psihološkim (promatrajući, kako ljudi doživljuju religiju), da upoznamo elemente, od kojih ona sastoji. Mi doduše imademo obični pojam o njoj, ali taj je nepotpun, a kad hoćemo imati znanstveni pojam, tj. kad hoćemo odrediti (definirati) religiju po onom, što je glavno (bitno), treba da je svestrano promatramo i dokazujemo, što joj pripada. Tako imadu ljudi i o Bogu obični i nepotpuni pojam (znanje, shvaćanje), tj. znadu za neka Njegova svojstva, ali ne za sva, i ne znaju dokazivati, što je sve Bogu

vlastito (bitno). Jednako je i s drugim pojmovima. na pr. svi znamo, što je čovjek (= imademo pojam o čovjeku), a do znanstvenog pojma o njemu dolazimo uporeďivanjem čovjeka s drugim bićima (životinjama itd.) pa tim putem spoznajemo, da je on živo biće i razumno. Kad bi tko rekao, da je čovjek po tome upravo čovjek, što je sposoban govoriti, imade pravi pojam o čovjeku, ali nepotpun (jer ne zna, da se ta sposobnost osniva na razumu). Tko bi rekao, da čovjek nema razuma, taj bi krivim pojmom shvaćao čovjeka, zapravo ga i ne bi shvaćao. Naši pojmovi o predmetima toliko su nepotpuni ili djelomični, što uočujemo (shvaćamo) samo neki dio predmeta, neku njegovu oznaku ili obilježje, svojstvo, odnošaj, a ne pojmimo odmah sve, što sačinjava neki predmet i što je upravo bitno na njemu. Niti kod muhe ne znamo potpuno za njezinu bit (kaže sv. Toma Akvinski), a ipak je znamo razlikovati od drugih stvari. Tako moramo reći, da ljudi ipak imadu neki pojam o Bogu i da su donekle religiozni, premda ne znaju dokazivati opstanak Boga i premda ne znaju definirati religiju; religiozni su čak i u onom slučaju, kad imadu donekle krivi pojam o Bogu.

Bez pravih *pojmova* nema istinite spoznaje; jer istinu spoznajemo, kad nešto tvrdimo ili poričemo (kažemo »da« ili »ne«) o izvjesnom predmetu, a toga ne bismo mogli, kad o tome predmetu ne bismo imali ni pojma. Ali nije uvijek istina, kad god nešto tvrdimo ili poričemo, tj. kad sudimo. Istinito sudimo samo onda, kad je u predmetu ono, što o njemu sudom izričemo; a nije istina, kad je u sudu drugo, nego u predmetu (na pr. nije istina, kad bi netko o četverouglastom stolu sudio da je okrugao). Istina je *podudaranje ili sklad suda s predmetom,* i to s obzirom na ono, što o dotičnom predmetu sudom izričemo (što mu priričemo, prediciramo) ili čime ga odreďujemo. Istina sastoji u odnosu (relaciji) podudaranja ili slaganja s predmetom *po njegovu odreďenju (stvarnosti),* na pr. kad za stol (= predmet) kažemo da je četverouglast, drven, velik itd.

Sad znamo, što je istina, imademo o njoj pojam: istina se nalazi (sadržana je) u sudu, a sastoji u *slaganju suda s predmetnim odreďenjem.* Prema tome ovisi istina od predmeta (objekta), tj. predmet je sa svojim odreďenjem mjerodavan za istinitost suda. To opet znači, da je istina — baš kao i njezin predmet — neovisna od svih ljudi, koji sude: ona važi apsolutno ili objektivno.

b) Objektivizam i relativizam

Taj pojam o istini imadu *objektivisti,* dok drugi noetičari misle o istinitoj spoznaji drukčije: istina je, kažu, ovisna od čovjeka, misaonog subjekta i važi samo s obzirom na njega (relativno). Tako kažu *subjektivisti ili relativisti.* Neki (skeptici) idu još dalje pa kažu, da nema nikoje istine niti za čovjeka, jer da mi nismo kadri spoznati, na temelju čega je nešto istinito.

O tima nazorima raspravlja noetika, i o njima treba da smo načisto, ako hoćemo da za bilo koju istinu (napose o Bogu, o duši, o smislu života) znamo, da li je objektivna (valjana ili važeća neovisno od ljudi, koji o njoj misle). Objektivna istina ne znači isto, što potpuna; ljudi mogu da neku stvar nepotpuno poznaju, ali ono, što o njoj znadu, to je ipak istinito, tj. u stvari je upravo tako, kao što o njoj sude. Tko o Bogu znade makar samo toliko, da eksistira apsolutno (= sasvim nezavisno) ili da je najviše biće izvan svijeta, taj znade nešto objektivno istinito, iako tek nepotpuno (jer se o Bogu može znati još nešto puno više). Kad se ono i onoliko, koliko znademo, podudara sa stvarnošću (predmetnim odreďenjem: s onim, što jest neki predmet, i što mu pripada), u tom je slučaju znanje objektivno istinito. Tako i za našu savjest kažemo da je prava ili objektivno istinita, kad se ravna prema onome, što je za čovjeka vrijedno (dobro), koliko ima razumnu narav. To ćemo podalje još dokazati.

Pitali smo: ima li čovjek takvu sposobnost suďenja ili mišljenje (= razum), da spozna *objektivnu istinu?*

Uzmimo na pr. ovaj sud: »ovo crno i ovo bijelo jest različno«. Da jest uistinu tako, znademo po vlastitom opažanju; to je opažajno ili iskustveno (empiričko) znanje. Zašto je taj sud objektivno istinit? Zato, jer je ovisan od obiju opaženih boja; nisu boje ovisne od sudećeg subjekta (od čovjeka, koji sudi), nego obratno. Možda obje boje i nisu u vanjskom svijetu (= nezavisno od našeg opažanja, gledanja) upravo takve, kako ih opažamo, tj. možda su ovisne i od našeg opažanja, ali kad o njima sudimo ili kad tvrdimo da su različne, uzimamo, koliko su opažane, koliko ih u sebi pronalazimo. A o njima bi svaki čovjek rekao da su različne, čak bi to isto morao reći, tko nema ljudsku narav, a sposoban je spoznati obje boje. To jest, sud se ravna po objektu (bojama), podudara se s njime i zato je taj sud objektivno istinit. A takav sud zovemo *spoznaja.*

Uzmimo još jedan sud: 2 + 2 = 4. I još ovaj: »svaka je promjena ovisna od nečega (= uzroka)«. To su dva nužna suda, za razliku od pređašnjega (o bojama), koji izriče što činjenično ili faktično jest (u nazočnom, konkretnom slučaju našeg opažanja), a ne kaže nam, da tako mora da bude ili da drukčije ne može da bude. 2 + 2 mora da je 4, a svaka promjena mora da bude od nečega prouzrokovana (jer bi inače morala sama od sebe nastati). Oba ta nužna suda jesu objektivno istinita, tj. podudaraju se s odnošajem među brojkama i s odnošajem promjene prema uzroku, — a brojke i promjena postoje nezavisno od mišljenja.

Na tim smo primjerima razabrali, da je opravdan objektivizam: nazor o objektivnosti istine ili o zavisnosti suda od objekta. Da je neki sud istinit ili da se podudara s objektom, to dakako moramo spoznati po nečemu, po nekom mjerilu ili znaku (kriteriju). A to je *očevidnost* (evidencija): nama se sam objekt očituje i to ili neposredno sam po sebi ili posredno pomoću drugih istina. Na pr. istina »Bog eksistira« očevidan je na osnovu drugih istina: »svijet ne eksistira sam po sebi, jer je promjenljiv, a njegov uzrok mora biti razuman, jer su to i neki njegovi stvorovi«.

Tko je apsolutni skeptik i tvrdi, da ni o kojoj istini ne možemo biti svijesni, mora priznati, da to nije sigurno, što tvrdi. A ne može nitko sumnjati, da je istina, kad kaže: sumnjajući ja eksistiram«.

c) *Marksistički relativizam*

Ukratko smo time oborili subjektivizam ili relativizam: nazor, da je nešto istina samo za nas ljude, i zato da ne možemo znati, da li je ikoja »naša« istina vječna, nepromjenljiva, važeća ili valjana za koje mu drago spoznajno biće. Neki su relativisti do svoga nazora došli zavedeni *evolucionističkom* (darvinističkom) pretpostavkom, da su se ljudi razvili od životinje i da se naš razum razvija u borbi za život, pa se tako razvija i mijenja svaka istina. Ta je pretpostavka utjecala i na Marxovu nauku, po kojoj je dobrota i istina relativna, tj. ima vrijednost samo za ljude, koliko su proizvod (produkt) ekonomskog razvoja. Mi ćemo kasnije naučiti iz psihologije, da se čovjek svojim duhom (razumom i voljom) nije razvio od nerazumnih životinja, i prema tome otpada evolucionistička pretpostavka za relativizam. Dokazali smo pak, da ima

takovih istina, koje se ne ravnaju prema životnim potrebama i ekonomskom stanju, nego su od toga neovisne ili objektivne.

Najopćenitiji i objektivno istiniti sudovi jesu misaona (logička) načela, na pr. načelo protuslovlja (princip kontradikcije): »nešto ne može ujedno biti i ne biti.« To jest, koju god stvar promatramo s istog stajališta, ona ne može da bude ono, što jest, i podjedno da to ne bude: kad bi to moglo da bude, bilo bi isto »nešto« i »ništa« (da-ne), — a onda i ne bi moglo da bude ikoje istine. Takav nazor doista zastupa *dijalektička* filozofija (marksizma), prema kojoj bi stvari i spoznaje prolazile kroz tri stepena razvoja (evolucije): afirmacija ili teza, negacija ili antiteza, i sinteza (spoj prediđućih dvaju stepena), kao što bi na pr. bilo kod razvoja pšeničnog zrna u biljku i napokon u plod (mnoštvo zrnja). Ali načelo protuslovlja ne isključuje činjenicu razvijanja ili promjene iz jednog stanja u drugo (tako da drugo znači negaciju prvoga), nego samo kaže, da jedna stvar nije isto, što druga. Ima nešto, o čemu mislimo (= predmet), na što smo suđenjem upravljeni ili usmjereni — kako smo vidjeli kod navedenih primjera o bojama, brojkama itd. —, a to je od suđenja neovisno i po sebi istovetno (identično), tj. kad je ovo nešto, ne možemo reći, da nije ovo, nego drugo nešto.

d) *Sposobnost za metafizičku spoznaju*

Još je u noetici vrlo važno pitanje: *o čemu* smo kadri spoznati istinu? Do kojih granica dopire naša spoznaja? *Pozitivisti* (fenomenalisti) kažu, da je naša spoznaja ograničena iskustvom; spoznaji su pristupačne samo iskustvene pojave (fenomena). Nadiskustvene ili metafizičke spoznaje nema, tj. mi ne možemo spoznati nikoje istine o Bogu, duši, životu itd. Metafizička filozofija ne spada u znanost.

To je krivi nazor, jer pretpostavlja, da je sva naša spoznaja (pojmovi i sudovi) vezana na osjetilno shvaćanje. A tome nije tako, jer mi imamo *pojmove o posve neosjetilnim (nepojavnim) objektima*, tj. znamo, što znači na pr. istina, pravda, dužnost, broj, trokut itd. Imademo *nužne (apodiktičke) sudove* — na pr. načelo protuslovlja, matematičke i druge istine —, a takve spoznaje nisu ograničene na pojavni ili iskustveni svijet; pa zato možemo pomoću njih od iskustvenih činjenica zaključivati na neiskustvene, kad na pr. iz promjenljivosti svijeta zaključujemo, da postoji njegov uzrok.

e) Vulgarna i znanstvena filozofija

Ljudi su (kaže A r i s t o t e l) oduvijek se zanimali za neke pojave u svijetu, na pr. za mjesečeve mijene, za kretanje sunca i zvijezda, pa su začuđeno i udivljeno sveobuhvatnim promatranjem svijeta došli na pitanja: što je svijet u cjelini, kako je izgrađen, otkada je, pa napose, otkuda je čovjek svojim životom, i koji je životni smisao? S takvim su pitanjima otpočeli ljudi filozofirati. Klica filozofiranja nalazi se kod svih ljudi, koji se ne zaustavljaju kod činjenice, da jest svijet, nego se pitaju, *zašto* jest, tj. koji se zanimaju za ono, što je početno ili izvorno — za *stvarna počela (principe) ili uzroke*. Htjeli su o njima nešto saznati. Kako?

Neki su u tradiciji i mitologiji nalazili odgovore na filozofska pitanja. Tako su ljudi svoju filozofsku težnju donekle zadovoljavali izvjesnim religijskim shvaćanjem svijeta, tj. neke su pojave u svijetu i životu pripisivali božanstvu. Rodila se misao ovisnosti čovjeka i svijeta od Najvišega Bića (božanstva). Na toj širokoj podlozi filozofsko-religijskih uvjerenja izrasla je filozofija kao nauka (znanost): neki su umnici stali kritički gledati na ta uvjerenja, tj. počeli su i sumnjati, stavljati sebi pitanja pa su pokušali da nađu odgovore, do kojih bi se došlo sigurnim putem dokazivanja, zaključivanja. Nastala su tako razna mišljenja ili filozofski nazori, koji čine historiju filozofijske znanosti.

Jedan od tih nazora, koji ima svojih predstavnika kroz svu historiju do danas, jest *teistički* (teocentrički) nazor, koji dokazuje eksistenciju Boga, tj. koji misaono ili razumski (logički, racionalno) osigurava istine: ima Bog, svijet i naš život eksistira po Njemu, moralni je zakon od Boga, smisao je životu Bog odredio — istine, koje ćemo i mi u knjizi dokazivati.

f) Znanost o kulturi

Tko bi rekao, da nikako ne možemo doći do istinitih sudova o filozofijskim predmetima (Bogu, duši, smislu života...), jer da istinu možemo postići samo u granicama prirodnih nauka (= o predmetima vanjskog ili osjetilnog iskustva), taj se vara: znanstveno istinitih (općenovaljanih) sudova ima na pr. u matematici, koja se bavi misaonim (idealnim) predmetima, pa u kulturnim znanostima, koje izučavaju historijske činjenice kulturnog života.

Kultura je (u strogom značenju) nastojanje oko oživotvorbe apsolutnih ili od čovjeka nezavisnih vrijednosti. Ljudi su stvarali kulturu, koliko su u život proveli ili uzbiljili ona dobra — znanost, moral, religiju, društveno uređenje —, u kojima se očituju vrijednosti: spoznavanje istine, moralna čestitost (dobrota), poštovanje Boga, socijalna pravda. Te vrijednosti ne postoje zbiljski (realno) kao prirodne pojave, nego treba da budu uzbiljene, tj. čovjek ih mora sebi postaviti kao svrhu djelovanja (spoznanja i htijenja). Upravo to »moranje (trebanje)« dokazom je, da su vrijednosti nezavisne od čovjeka ili da važe (valjaju) bez obzira, hoće li čovjek da ih prizna ili ne će. Imade pravila, kojih se mišljenje (spoznavanje) mora držati u dostizavanju istine; ima dužnosti, kojih se volja (htijenje) mora držati, — a ovo »mora« znači, da se mišljenje i volja mora po tim pravilima i dužnostima ravnati ili da su one čovjeku postavljene kao mjerila, upute, imperativi. Kad se čovjek tome odaziva ili kad *obvezatne vrijednosti (mišljenjem i htijenjem) uzbiljuje*, on time stvara svoju kulturu.

Ono, što je idealno, što čovjeku »lebdi pred očima« kao svrha — postići istine, dobrotu... —, postaje zbiljnost ili stvarnost (realnost), kad čovjek te svrhe voljom usvoji i po njima radi. Takav rad ima obilježje svrsi primjerenog ili svršnog (finalnog) života, koji se razlikuje od životinjskog (animalnog) života: jer se životinjski život osniva samo na shvaćanju i polučivanju onih dobara, koja su potrebna za održanje života, dok *svršni život na osnovu apsolutnih vrijednosti* dobiva novi smisao, koji nije sadržan u samom održanju životne eksistencije. To jest, čovjek bi mogao da živi i bez tih vrijednosti, ali se onda ne bi razlikovao od drugih životinja, koje svoj život održavaju po nagonu ili prirodnoj sposobnosti. Životinjski je život vezan na tijelo (materiju), a *život po apsolutnim vrijednostima odvaja se od tjelesne svrhe ili od polučivanja tjelesno potrebnih dobara i znači polučivanje bestjelesnih ili duhovnih dobara:* spoznati istine, postati moralno savršena ličnost itd. Historija nam pokazuje, da su ljudi ta dobra zaista polučivali i time stvarali *duhovnu (idealnu) kulturu* za razliku od tzv. materijalne kulture, koja sastoji u stvaranju za život korisnih dobara.

Filozofiranje o kulturnom životu ide uglavnom za tim, da ispita: ima li apsolutnih vrijednosti i na čemu se osnivaju? A budući da naš život dobiva smisao po tome, kakve vrijednosti oživotvorujemo, bit će glavno pitanje: koji je *najviši smisao* života, ili

po čemu biva život najvredniji? Mi ovdje dokazujemo, da životni smisao zavisi od moralnog zakona na osnovu religije. Naš kulturno-filozofski nazor o životu jest religijski ili teistički.

Nakon što smo dosad na vezi morala s religijom osvijetlili ustroj ličnosti, sad ćemo se još posebno osvrnuti na problem duše, kako bismo upoznali bît čovjeka; a zatim ćemo ukratko dokazati opstanak Božji, — da na tim temeljima napokon upoznamo smisao života.

Ima li čovjek dušu?

1. Svijesni (duševni) život različit je od tjelesnih pojava

Da čovjek ima tijelo, o tome ne sumnjamo. Ima li još nešto osim tijela, što *nije tjelesno* (fizičko, materijalno, fiziološko, organsko), nego je netjelesno ili *duševno* (psihičko)?

»Tjelesno« zovemo, što je pristupačno našem *osjetilnom opažanju* ili što pripada osjetilnoj pojavnosti (senzitivnoj fenomenalnosti). Kad kažemo »tjelesni svijet«, mislimo pri tom na stvari, koje vidimo, dotičemo, ili kakogod osjetilno opažamo. Kao obilježje ili značajku (karakteristiku) tjelesnosti uzimamo dakle vezu s osjetilnim subjektom: *tjelesno* = *osjetilno shvatljivo.* Po čemu je shvatljivo; što se našem osjetilnom opažanju pojavljuje?

Osjetilno opažamo boje, tvrdoću, veličinu, oblik, gibanje itd. To su, kažemo, fizička svojstva. Općenito je svojstvo tjelesnog svijeta *protežnost* ili sastavljenost od dijelova, koji su jedan izvan drugoga smješteni.

A naš »nutarnji svijet«, naš *svijesni život:* je li i on *tjelesno pojavan?* Možete li okom vidjeti, rukom dotaći i bilo kojim osjetilom opažati svoje doživljaje sjećanja, radosti, odluke, kajanja, razmišljanja . . .? Nečiju radost, žalost, ljutitost . . . možemo dodúše opažati na izražaju lica, ali to je samo tjelesni izražaj doživljavanja, koje bi nam ostalo nepoznato, da se vanjskim načinom ne očituje; pa i u tom slučaju mi ne opažamo na drugom čovjeku same njegove doživljaje upravo onako, kako su njemu samome svjestiti. Za doživljaje dakle ne možemo reći da su osjetilno shvatljivi; oni su *neosjetilni* i zato netjelesni, pa ih nazovimo »duševni«.

Imadu li tjelesnih svojstava? Nikoji doživljaj nema ni svoje boje, ni tvrdoće, ni veličine ili kojegod protežne vlastitosti. Doživljaji *nemaju fizičkih svojstava* i zato su »duševni«.

Kako za njih znademo? Svakome su čovjeku vlastiti doživljaji svjestiti, on ih svijesno doživljuje, tj. znade za njih bez gledanja, doticanja i bez ikojeg osjetilnog (organskog) posredovanja. Svak

znade za svoje doživljaje tako, da ih u sebi neposredno opaža. Svi se doživljaji nalaze u svijesnom stanju (svijesnosti) onog pojedinca, koji za njih znade, ukoliko ih usebno ili neposredno (doživljajno) opaža.

Kažemo »pojedinca«, jer ja znam za svoje doživljaje, ti za svoje itd. Svaki pojedini »ja« svijestan je sebi nešto kad doživljuje. Ne samo da znade za doživljaje, nego za *svoje* doživljaje, tj. znade, da oni pripadaju upravo njemu ili da su *vezani uz »ja«.* Kao što opažajno znade za sve doživljaje, tako svak znade za doživljujući »ja«; zato za doživljajno opažanje kažemo da je također jastveno opažanje ili *samoopažanje.* Taj način *znanja, kojim neposredno opažamo vlastite doživljaje,* jest granica između tjelesnog i duševnog svijeta: jer ovo samoopažajno ili svijesno znanje zajedno sa doživljajima i doživljujućim »ja« zovemo upravo »duševni« svijet. Po tome su doživljaji netjelesni ili duševni, što su *samoopažanjem vezani uz pojedini ja.*

Prema tome možemo reći, da su doživljaji »duševne pojave« (psihički fenomeni), tj. pojavljuju se samoopažanju ili svijesnom znanju utoliko, što svaki pojedinac (»ja«), kad doživljuje, ujedno znade, da doživljaji u njemu eksistiraju: ta je eksistencija jastveno nazočna. Izraz »pojava« ne znači ovdje isto kao kod tjelesnih pojava (na pr. kad vidimo, da se sunce pomiče), gdje pojavnost znači ne samo opažajnu nazočnost, nego još i to, da ono, što se pojavljuje, eksistira i nezavisno od pojavljivanja (našeg osjetilnog opažanja). Doživljaji se ne pojavljuju samoopažanju kao nešto takovo, što pripada nečemu nezavisnom od doživljujućeg »ja«, nego naprotiv: oni su neposredno nazočni dotičnom »ja«, koji ih doživljuje, oni se njemu pojavljuju, koliko ostaju u samom »ja« kao njegovi doživljaji (imanentno eksistentni). Doživljaji su zajedno sa svojim ja izravno (direktno) svjestiti. Svijesno znanje o njima zovemo neposredno ili usebno iskustvo (a izvanjsko je iskustvo znanje stečeno osjetilnim opažanjem).

Budući da su doživljaji svijesno događanje (zbivanje), a po tome se razlikuju od tjelesnih pojava, zato nisu predmet prirodoslovnog izučavanja (fizike, fiziologije, kemije), nego su predmet posebne nauke: *psihologije.* Već sam opstanak psihologijske nauke dokazuje dakle, da ne smijemo govoriti samo o tjelesnom svijetu, tako da pri tom isključujemo opstanak netjelesne zbiljnosti (realnosti). Tko tvrdi, da postoji samo materija, a time hoće reći, da

uopće nema duševnih pojava, taj ne samo zatvara oči pred jednom naukom, koja ima svoju historiju i veliku sadašnjost, nego ih zatvara i pred samim sobom, jer ne će priznati, da su svijesne pojave sasvim nešto drugo nego tjelesne (materijalne).

2. Svijesni život nije ovisan samo od materije

Doznali smo, evo, da psihičko nije isto, što fizičko (ψ se razlikuje od φ). Svijesne pojave nisu materijalne, one su *nematerijalne ili sasvim različite od materijalnih pojava.*

Netko bi mogao priznati, da se doživljaji kao svijesne pojave doista razlikuju od materijalnih pojava, ali su i doživljaji nešto materijalno, koliko su *od materije (organizma) sasvim ovisni.* To upravo tvrde *materijalisti.* Oni kažu, da je sav svijesni život proizvod (produkt) organskih, napose moždanih procesa: duševno je funkcija fizičkoga, učinak (efekt) organskih komponenata.

Da li uistinu jest tako ili nije, to možemo znati samo tako, da ogledamo, na koji su način svijesni doživljaji građeni (strukturirani), i kakav je njihov postanak (geneza). Mi moramo svijesni život *strukturno analizirati (rastvoriti) i genetički protumačiti,* da riješimo pitanje: da li je taj život sasvim ovisan od materije ili nije?

Osjetilni je život dakako ovisan od osjetilnih organa. Mi možemo osjetilno opažati i predočivati samo ono, što je putem organskog uzbuđenja postalo svjestito. *Osjetilni doživljaji (znanja, čuvstvovanja, teženja) ovisni su po svom postanku od organskog zbivanja.* Ja na pr. ne mogu vidjeti (vidno opažati, percipirati) neki predmet bez svjetlosnog utjecaja na oko ili bez podraživanja perifernog živca (s njegovim uzbuđenjem). Ovim φ- (fizičko fiziološkim) putem *primam ili recipiram* osjete boja i prostorne oblike na dotičnom predmetu. Utoliko primam, što sam prema podražaju i organskom zbivanju (uzbuđivanju) *u pasivnom ili trpnom stanju svijesti,* tj. ja osjetne sadržaje svijesti (koji nastaju ovisno od φ) *ne proizvodim, nego ih pronalazim kao meni dane,* kao nešto tuđe, što ne pripada mojem ja. Vanjski svijet »ulazi« u mene, postaje mi svjestit tako, da mora kroz »organska vrata« ući u svijesni ja (koji pomoću pokretnih organa utječe na vanjski svijet). Osjetilni je život vezan na primanje »otisaka« podražajno živčanim putem. — Ali osjetilni doživljaji nisu tako ovisni od organske (φ) komponente, da bi iz nje same rezultirali, nego je *njihov*

postanak ovisan također od jedne neorganske komponente, koju smo nazvali psihička (ψ). To će reći, kad ja na pr. vidno opažam ove stvari, koje sada podražajno utječu na moj vidni organ, onda sam upravo *ja* onaj, koji to doživljujem, i to na taj način doživljujem, da sam *svijesno upravljen* ili usmjeren (= intendiram) ovu i ovu stvar. Moje opažanje ove sobe živi u meni, pripada svijesnom sistemu moga »ja«, pripada ukupnoj i suvisloj cjelini ili »organizmu« svijesnog ja. A taj svijesni »organizam« sasvim je nešto drugo nego tjelesni organizam, u kome je živčano uzbuđenje. Struktura moga sadašnjeg vidnog opažanja uključuje *ovisnost od doživljujućega ja,* a taj »ja« nije mozak i živčano uzbuđenje: jer bih ja u tom slučaju sasvim jednako bio svijestan mozga i uzbuđenja, kako sam svijestan svoga ja i sadašnjeg doživljaja (da vidno opažam). Dakle je osjetilno doživljavanje ne samo ovisno od φ komponente, nego također *od svijesno doživljujućega ja ili od ψ komponente. Svijesni ja jest ovisno od mozga nosilac (subjekt) osjetilnog doživljavanja.* — Pa ne samo da doživljujući subjekt nije organska materija, nego doživljaj nije učinak samo organskog uzbuđenja: jer doživljaj je *svijesno poznat,* neposrednom opažanju nazočan, dok to nije mozak i njegovo uzbuđenje. Osim toga ne može se reći, da je živčano uzbuđenje *svijesno upravljeno* na opažene stvari, tako da ih shvaća, da ih imenično naziva (stol, knjiga...), da ih međusobno razlikuje itd. Kad opažamo pojedine stvari, mi ih ujedno povezujemo ili udružujemo tako, da ih stavljamo u odnošaje sličnosti, različnosti itd. S opažanjem je spojeno i daljnje spoznavanje pa čuvstvovanje i teženje, — a ti doživljaji *nisu samo produkt mozga,* koji *nije isto, što svijesni ja,* ukoliko je doživljajno upravljen na predmete.

Dokazali smo dakle protiv materijalista, *da osim materije postoji »psiha« (duša)* ili svijesno doživljujući ja. Neki su svijesni (psihički, duševni) doživljaji ovisni od organske materije, komponirani su sa fiziološkim (φ) procesima, a neki su dekomponirani, nesastavljeni sa φ, *neovisni od φ ili duhovni,* kao što ćemo podalje dokazati.

3. Usebno (nutarnje, neposredno, direktno, intuitivno) opažanje vlastitih doživljaja kao izvor spoznaje, da eksistira doživljajni »ja«

a) Vi sada doživljujete, recimo, da gledate i vidite ovu ili onu stvar; sada slušate, čujete glas ili neki udarac; sada, recimo, osjećate zubnu bol; sad se nečega sjećate; sada se nečemu nadate; sad se radujete nečemu; sad nešto hoćete, odlučujete se na ovo ili na ono; sad o nečemu razmišljate — i tako dalje. Sve su to različiti doživljaji.

Znadete li za svoje doživljaje? Svak će reći: znam, svijestan sam sebi, da doživljujem; doživljaji su meni svjestiti, poznati.

Kako znadete? Treba li vam netko reći, dokazivati, da doživljujete? Ne; svak znade, da ih u sebi ima, da se u njemu nalaze, da u njemu postoje. A to znade neposredno, bez ičijeg posredovanja, izravno (direktno) po samom doživljavanju. Svaki pojedinac može da kaže: ja doživljujući znadem. Takvo znanje zovemo neposredno opažanje ili »gledanje« (zrenje, intuicija).

Svijesno stanje naših doživljaja sastoji dakle u tome, da doživljujući ujedno znademo za svoje doživljavanje — i to znademo, koliko pojedine doživljaje neposredno opažamo, ili koliko su nam intuitivno poznati.

Mi smo sebi svaki dan, u budnom stanju, svijesni, da koješta doživljujemo. Pri tom nije potrebno, da izričito mislimo na to ili da se pitamo: da li ja sada doživljujem nešto, Ako baš izričito pazimo na koji doživljaj, ako se na nj obazremo ili osvrnemo (reflektiramo), onda nam je takav doživljaj refleksno svjestit. Recimo, da netko ima zubnu bol, pa je sebi izravno (neposredno) svijestan, da to doživljuje, a kad to svoje zbiljsko (aktualno) stanje uporedi sa zdravim ili bezbolnim stanjem, koje sad nije zbiljsko, nego samo moguće (potencijalno), tj. kad misli, kako bi ugodno bilo, da nema zubobolje, onda se izričito obazire na svoj doživljaj zubne boli: taj mu je doživljaj refleksno svjestit.

b) Kadgod doživljujemo, uvijek je to jedan svijesni doživljaj; svaki put se u svijesnom stanju (neposrednom opažanju) nešto zbiva ili događa? svaki put nastane nešto zbiljsko, tj. svaki je doživljaj jedna činjenica, čin ili akt.

Što pri tom aktu opažamo?

Svaki je doživljajni akt doživljavanje nečesa: sada doživljujem to, da nešto (ovu stvar) vidim; sada doživljujem to, da čujem ovaj štropot ili ovaj glas; sad mislim na ovo i ono; sad se radujem nečemu, nadam se nečemu, odlučujem se na nešto, mislim

na nešto itd. Uvijek je nešto kao metnuto pred naše doživljavanje — i to zovemo doživljajni predmet (objekt).

Pri doživljavanju znademo ne samo, da je nazočan neki objekt, nego znademo još nešto: to, da je nazočan »ja«, koji doživljuje. Mi smo izravno svijesni sebe ili svoga doživljavajućega ja; po svakom doživljaju znademo neposredno za sebe ili za svoj ja. Time, što znadem, da postoji neki moj (upravo »moj«) doživljaj, znadem također, da postojim ili eksistiram ja. Jastvena je eksistencija uključena u opažanju doživljajne eksistencije. — Pri tom znadem još i to, da doživljaji pripadaju meni ili da su moji, a ja sâm ne postojim pripadno (akcidentalno), nego *u sebi, nepripadno (supstancijalno),* kao nosilac ili subjekt svojih doživljaja, tj. tako, da doživljaji počnu eksistirati (nastaju) ovisno o meni, na pr. kad ja hoću da pazim, razmišljam, rukom pokrenem itd.

c) Neposredno ili doživljajno opažanje, rekosmo, uključuje jastveno opažanje, tj. kad ja nešto doživljujem i za svoj doživljaj opažajno znadem, ujedno znam, da ja eksistiram: *u doživljajnom aktu opažajno pronalazim jastvenu eksistenciju.* Kad se sad na tu pronađenu činjenicu obazrem (reflektiram), ja mogu da izreknem tvrdnju: »ja eksistiram«; ja to *tvrdim,* čvrsto uz to pristajem, *siguran* sam, da je tako, nimalo o tome ne sumnjam. Sad sam izrekao jedan *sud,* tj. ja sudim ili o sebi (o svojemu »ja«) izričem da eksistira, priričem (prediciram) eksistenciju svojemu »ja«. Zato kažemo, da je u tome sudu »ja« subjekt (ili predmet, o kome sudim), a eksistencija je predikat. Ne samo dakle da sada doživljajno opažam svoj »ja«, nego još napose ili izričito uzimam u obzir, reflektiram, mislim na njega — i to upravo s obzirom na to, da eksistira. Napose »gledam« ili uočujem upravo tu stvarnost (predmetnost) na predmetu suđenja (»ja«), da eksistira: »ja« + eksistira« jest sadržaj suda, tj. u sudu je sadržano ili nalazi se to, da o svome ja izričem eksistenciju.

Da li predmetu odgovara, što sad o njemu tvrdim? Da li ja uistinu eksistiram, kao što sada to tvrdim? Da li je stvarnost (»eksistira«) doista tako u predmetu (»ja«), kao što sada sudim? Je li moj sud *istinit* ili nije?

Istinit je sud onda, kad njegov sadržaj odgovara predmetu gledom na njegovu stvarnost; kad je u predmetu tako, kao što o njemu sudimo. A da je sud »ja eksistiram« istinit, i da sam ja o tome siguran ili da o tome ne sumnjam, tome je razlog *doživljajno*

opažanje: u njemu je osnovano (fundirano) ili opravdano (motivirano) moje čvrsto pristajanje uz taj sud.

Tako evo u samom doživljajnom opažanju izvire i na njemu se osniva istina suda »ja eksistiram«.

U tome je sudu uključena istina: »ja nije ne - ja«; eksistencija nije ne - eksistencija«. To će reći: »nešto ne može ujedno biti i ne biti«. Tako općenito izrečen taj sud zovemo načelo protuslovlja; jer sebi protuslovimo, kad za isto kažemo »jest (da)« i »ne«.

Još je sad i treća istina nesumnjiva: »mi smo sposobni za istinu«. Budući naime da je nesumnjivo istinit sud o vlastitoj eksistenciji, kao i načelo protuslovlja, očito je u tome uključena i ta istina, da smo sposobni istinito suditi, da imademo razum ili sposobnost shvaćati istinu (= spoznati).

d) Uzmimo sad ovaj predikat »eksistira« sam za sebe (bez subjekta »ja«). Mi ga razumijemo, znamo, što znači; jer ga znamo razlikovati od svega, što nije »eksistencija«. Ta riječ »eksistencija« ima svoje značenje. Značenje za sebe jest *pojam* ili misao (ideja). Ona je općenita (univerzalna), koliko ima jedno određeno značenje, koje možemo izreći o mnogim pojedinkama, na pr. mi možemo predicirati eksistenciju ne samo svome ja, nego i svakom doživljaju: sadašnje moje gledanje eksistira, sadašnja bol eksistira, sadašnji doživljaj sjećanja eksistira itd. O svakom doživljaju možemo izreći (suditi), da je »akt«. O Petru, Pavlu... možemo tvrditi da je »čovjek« (tj. da ima osjetilnu i razumnu narav). O ovom opaženom crvenome, o ovom zelenom... možemo u istom značenju izreći da je »boja«. Dakle: eksistencija, akt, čovjek, boja... jesu općeniti pojmovi, i to općeniti utoliko, što se jednim istim značenjem nalaze u svakom pojedinačnom (individualnom) predmetu. Takav predmet ima osim onoga, što je u njemu ostvareno po općenitom značenju, još posebna neka obilježja, s kojima je kao srašten (konkretan), na pr. Petar je čovjek i Pavao je čovjek, ali je svaki pojedinačno obilježen vanjskim oblikom, veličinom, bojom...; svaki pojedini doživljaj eksistira, ali je sadašnji moj doživljaj gledanja barem vremenski drukčije obilježen nego drugi doživljaj gledanja.

Da li je općeniti pojam, na pr. o eksistenciji, samo nešto pojmovno (misaono, razumsko), da li je on samo jedan način našega shvaćanja, da li je on samo odraz ili izraz mislećeg subjekta — ili je objektivan (stvaran, predmetan) tako, da izriče nešto *nezavisno od subjekta?*

Da na to pitanje odgovorimo, sjetimo se, da za eksistenciju svoga ja znademo po neposrednom opažanju, a isto tako po tom opažanju znademo za eksistenciju svojih doživljaja. U tome mnoštvu pronalazimo »eksistenciju« kao nešto određeno, s jednakim značenjem, što pripada svakom pojedinom doživljaju i doživljujućem »ja«. Općeniti pojam »eksistencije« dobivamo dakle po doživljajnom opažanju, tj. po *neposredno opaženim predmetima*, a to su moji doživljaji i moj ja, — i zato općeniti pojam vrijedi za same te predmete, izriče ono, što je u njima (naime upravo to, da eksistiraju) nezavisno od poimanja.

Otuda slijedi, da istina suda »ja eksistiram« vrijedi ne samo za mene, koliko sudim, nego tako mora suditi svaki subjekt (koji o tom predmetu sudi), tj. ta je *istina apsolutna ili objektivna*, ne samo relativna ili subjektivna.

4. Kako spoznajemo narav duše?

a) Vratimo se našem promatralačkom ishodištu: pošli smo od vlastitog života, od naših doživljaja, od doživljajne zbiljnosti (aktualnosti). Intuicija doživljajne zbiljnosti bila je naše ishodište. Otuda smo pošli korak dalje: ustanovili smo činjenicu, da imademo općenite pojmove. Mi na pr. možemo za Petra, Pavla... (i za sve pojedince) reći: Petar je čovjek, Pavao je čovjek... Kad bi izraz «čovjek« značio nešto pojedinačno (što obilježuje pojedince, kako se međusobno razlikuju), a ne nešto *općenito*, svima zajedničko, ne bismo nikad bili kadri da za Petra i za Pavla i za sve druge pojedince izreknemo u sasvim istom značenju »čovjek«. Drugim riječima: mi *po istovetnosti* priričemo Petru, Pavlu... da je svak od njih čovjek, pa kad bi »čovjek« značilo nešto pojedinačno, što pripada jednome, a ne drugome i trećemu i svima pojedincima, ne bismo mogli reći, da *svima* pripada, što samo jednom (ili nekima) od njih pripada; a mi tvrdimo (sudimo), da je ovaj i onaj... *jednako* čovjek, svima pripada ono, što riječ »čovjek« znači. To je značenje dakle općeniti pojam.

b) Na što mislimo, kad kažemo »čovjek«; po čemu shvaćamo (poimamo) čovjeka? Što je ono, bez čega ne možemo ni pomisliti čovjeka?

Usporedimo li pojedine ljude sa životinjama, možemo uočiti, da su po nečemu svi jednaki: sposobni su za osjetilni život (osjetilno znanje i teženje, pokretnost). Ljudi su osim toga sposobni za mišljenje, imadu razum, spoznavaju razne istine, prosuđuju vrijednosti, zaključuju ili dokazuju itd. Čovjek je dakle osjetilne (životinjske) i razumne naravi — i bez toga ne možemo da pomislimo čovjeka: to čini njegovu *»metafizičku« narav (bit)* ili ono, što je nužno kod čovjeka, i kad ne gledamo na njegovu eksistenciju. Jer koliko čovjek eksistira, pripada mu (osim razumnosti i osjetilnosti) još koješta, na pr. da može govoriti, smijati se, da je organičke konstitucije itd., a ovakve vlastitosti čine njegovu *»fizičku« bit*. Prema tome možemo imati o čovjeku pojam, koji izriče jednu ili drugu bit, metafizičku ili fizičku: prva obilježuje čovjeka najprije kao nešto tjelesno (materijalno), zatim kao organsko pa osjetilno i razumno; druga se oslanja na eksistenciju i obilježuje je po onome, od čega ona zavisi (a to je tijelo i duša).

Kako sad razbiramo, općeniti pojam »čovjek« izriče nešto na taj način, da uzmemo u obzir ovo ili ono zajedničko obilježje kod svih ljudi: *uzimamo u obzir* (»gledamo« na ono, što je) bitno, a *ne obaziremo* se na to, da je velik ili malen, ovog ili onog izgleda itd. Mi kod općenitog pojma *odmišljamo (apstrahiramo)* samo po neki sastavni dio zbiljnosti. Nismo kadri da sve, što sačinjava zbiljske (eksistencijalne) predmete, odjedamput i neposredno opažamo ili intuitivno shvatimo, nego samo »uočujemo« gdjekoji moment (obilježje, određenje), tj. odjelito ili oduzetno (apstraktivno) shvaćamo, upravo pojmimo. Do općenitih dakle pojmova dolazimo putem *apstrakcije*.

c) Apstrakcijom stečeno znanje je nepotpuno, jer pojmovnim znanjem shvaćamo samo po neku »stranu« predmeta, a ne čitavu njegovu konkretnu eksistenciju. Ali kad je već ne možemo neposredno i potpuno (intuitivno) shvatiti, dobro je, da je bar nekako shvaćamo, po općenitim pojmovima. Oni nam naime *služe kao predikati u našim sudovima*, na pr. za crveno, zeleno... kažemo da je »boja«, a za Petra, Pavla... rekosmo da je »čovjek«. Zbiljski je svijet tako »šarolik«, prepun pojedinačnih svojstava, da u njemu tek ponešto shvaćamo i to kao općenite pojmove o njemu suđenjem izričemo. Pojedinosti spoznajemo po nečemu općenitom. Takve su spoznaje, rekosmo, istinite, ukoliko smo općenite pojmove pronašli na zbiljnosti, pa ovo pronađeno opet priričemo pojedinim predmetima. Tako na pr. imademo pojam »stol« pa za nazočni (opaženi) predmet kažemo »to je stol«; priričemo mu na pr. pojam »četverouglast«, pa »velik, žut, tvrd...« Naš je rječnik pun

općenitih pojmova, ali to nam još ne bi dostajalo za izricanje mišljenja, kad ne bismo kadri bili da sudimo pomoću općenitih pojmova. Njihova je spoznajna funkcija, da budu predikat u sudovima.

Osim toga oni mogu da budu i *subjekti*, na pr. kad sudimo: »crveno (ne ovo gledano crveno, nego uopće crvena boja) nije zeleno«. Uzmimo najopćenitije pojmove »nešto — ništa« ili »biti — ne biti«, i u njima neposredno opažamo da »ono, što jest, ne može ujedno ne biti«; između jednog i drugog ne može biti nikojeg posredovanja, ništa zajedničko, sasvim se isključuju. Taj najopćenitiji sud nazvasmo načelo protuslovlja (kontradikcije). Subjekt i predikat spajamo ovdje po *neposrednom opažanju*, ali to već nije prije spominjano neposredno opažanje doživljajne zbiljnosti, nego *odnošajno* opažanje općenitih pojmova: stavljajući u odnošaj »jest — nije (biti — ne biti, da — ne)« uviđamo ili opažamo, da se to isključuje ili da ne može oboje da bude ujedno. Takovim odnošajnim (relativnim) opažanjem možemo izreći mnoge sudove: sve one, gdje *predikat nalazimo u subjektu* pa mu nužno priričemo (na pr. što jest, jest) ili ga izričito ne nalazimo, ali uviđamo, da *subjektu pripada*, na pr. što nenužno (kontingentno) eksistira, ovisno je od uzroka. To načelo uzročnosti (princip kauzaliteta) ima kao predikat »uzrok«, a toga ne pronalazimo neposredno (izričito) u subjektu »nenužno eksistentno«, nego ga dobivamo doživljajnim opažanjem (kad smo svijesni, da svojom voljom nešto proizvodimo, tako da nastaje, čega prije nije bilo, i stoga ne eksistira nužno). Zašto »ovisnost od uzroka« spajamo sa »nenužnom eksistencijom«? Zato, jer o sebi ne bi nikad eksistiralo, što nije nužno, na pr. ja kao čovjek, po svojoj biti, ne moram eksistirati, a po samoj toj mogućnosti (potencijalnosti) ne bih nikada zbiljski (aktualno) eksistirao, — i zato, tj. ukoliko nenužno eksistiram, ovisam sam u svojoj eksistenciji od uzroka (roditelja). U načelu uzročnosti spajamo dakle predikat sa subjektom *analiziranjem ili raščlanjivanjem (rastvorbom) obaju pojmova i njihove veze*, tako da u pojmovima tražimo osnov (razlog) te veze. — Ima napokon i takovih sudova, gdje u subjektu i predikatu ne pronalazimo razlog spajanja (veze), na pr. soba je topla, tijelo bez potpore pada; kod prvog suda spajamo oba pojma po vanjskom iskustvu (osjetilnom opažanju), a kod drugog smo pronašli pripadnost predikata svakom tijelu.

Gdje je subjekt općeniti pojam, sudovi su *nužni*, tj. izriču o subjektu ono, što mu nužno pripada, na pr. čovjek je živo biće. Općenitost i nužnost je obilježje *znanstvenih* sudova. Na taj način spoznajemo ne samo, što opažamo u pojedinačnoj zbiljnosti, u ovom ili onom konkretnom slučaju, nego nam je po općenitim i nužnim sudovima otvoren put u svu zbiljnost, i *preko opažajnih (iskustvenih) granica*. To jest, najopćenitiji pojmovi (nešto, eksistencija, uzrok, ovisnost...) omogućuju nam takve sudove, koji nužno vrijede i onda, *kad nam predmet nije iskustveno poznat*, na pr. gdjegod nalazimo nenužno eksistentne stvari (koje su promjenljive, dolaze i prolaze, nastaju i nestaju), tamo mora da postoji njihov uzrok — i onda, kad nam taj uzrok i nije opažajno (iskustveno) pristupačan. Sav svijet je kontingentan, i zato eksistira ovisno od nužnog (nekontigentnog) uzroka, koji zovemo Bog.

d) Posljednji nam je primjer pokazao, kako od svijeta »polazimo« k Bogu, tj. kako na osnovu toga, što je svijet kontingentan, *dokazujemo*, da eksistira njegov uzrok — Bog. Od poznatoga izvodimo nepoznato, zaključivanjem dolazimo do novih spoznaja. U navedenom je primjeru poznato dvoje: 1.) da svijet sastoji od kontingentnih stvari, 2.) da takve stvari eksistiraju samo, koliko su uzročno ovisne, tj. ne bi eksistirale, kad ujedno ne bi eksistirao njihov uzrok, koji ih je proizveo (dao im eksistenciju). Na osnovu toga, što nam je sad poznato, umujemo ili zaključujemo ovako: kao što je jedna kontingentna stvar ovisna od uzroka, tako su i sve kontingentne stvari ovisne od nečega drugoga kao svoga uzroka, a nije moguće, da eksistiraju jedino takve kontingentne stvari, jer su sve one zajedno »od drugoga«, — dakle osim njih mora taj »drugi« (= njihov uzrok) eksistirati ne više kontingentno, nego nužno, neovisno od drugoga, sam od sebe. U tome zaključivanju kažemo »dakle«, a taj »dakle« obrazlažemo: kažemo »jer, budući da — zato«. To će reći, mi dokazujemo u formi zaključivanja.

Uzmimo drugi primjer:

Što je jednostavno (nesastavljeno od dijelova), ne može se raspasti u dijelove, neraspadljivo je i zato neumrlo; ljudska je duša jednostavna i zato neumrla (besmrtna). U tome nam je zaključku poznata prva izreka (premisa): tjelesa su sastavljena pa mogu da se raspadnu u svoje dijelove, a tako je i naše živo tijelo raspadljivo, tj. može da prestane živjeti, a to je onda, kad nastupi smrt, ili kad umremo. Osim toga nam je poznato (= druga premisa), da je

ljudska duša jednostavna. To nam je poznato iz psihologije (kako ćemo odmah podalje vidjeti). Iz tih dviju premisa izvodimo: dakle je naša duša neumrla.

Kako smo spoznali, da uistinu eksistira nužno biće? Spoznali smo na osnovu toga, što u svijetu eksistiraju nenužna bića, a ona moraju imati svoj uzrok. Sad možemo ići dalje pa spoznati, kakvo je ovo nužno biće, ili što je po svojoj naravi. To možemo spoznati prema svijetu (analogno): svijet je veličajno uređen, pa je *zato* njegov uzrok uređitelj svijeta, tj. ima razum i volju, osobno je biće, a mi smo također ovisni kao i sav svijet od nužnog uzroka, pa je i to *dokaz*, da je taj uzrok osobne naravi. Dok eksistenciju nužnog uzroka spoznajemo pomoću načela uzročnosti, narav toga uzroka spoznajemo pomoću zakona uzročnosti, koji glasi: »uzrok mora da ima savršenost svoga učinka«, jer ne bi mogao dati, čega nema, tj. ne bi mogao proizvesti red u svijetu i razumne stvorove u njemu, kad i sam ne bi bio razumne naravi. Učincima mora da bude njihov uzrok proporcionalan ili primjeren njihovoj savršenosti.

Na osnovu toga zakona upoznajemo i svoju dušu: najprije moramo znati, da postoji svijesni život, koji se potpuno *razlikuje* od tjelesnog (materijalnog, fizičkog) događanja, i zato svijesne doživljaje nazivamo »duševni« (psihički) događaji; zatim moramo znati (iz psihologije), da među svijesnim doživljajima ima i takvih, koji su čak sasvim *nezavisni od tjelesnog događanja*, i zato ih zovemo (ne samo duševni, nego još k tome) duhovni ili spiritualni (a to su doživljaji mišljenja i htijenja); pa kad sve to znademo, zaključujemo najprije, da postoji njihov uzrok (jer su doživljaji nešto kontingentno), i taj uzrok zovemo »duša«, a zatim zaključujemo, da ona mora biti tako savršena, te može proizvesti duhovne doživljaje, tj. ona i sama mora da je duhovne ili bestjelesne naravi (a zato također jednostavna). Na taj način dakle spoznajemo, da čovjek sastoji ne samo od tijela, nego i od duhovne duše: ja nisam tijelo, nego sam još sastavljen i od duše. Svijesni (duševni) »ja« poznat nam je po neposrednom opažanju, ali poznat samo, ukoliko eksistira, a da je »ja« *uzrok*, i to uzrok *duhovne naravi*, to nam postaje poznato tek zaključivanjem.

Kako sad razbiramo, zaključivanjem dolazi naše spoznavanje i do takvih predmeta (Bog, duša), koji nikako nisu pristupačni opažanju, ni vanjskom (osjetilnom, posrednom) ni unutarnjem (neposrednom, doživljajnom), tj. do takvih predmeta, o kojima nemamo iskustveno (empiričko) znanje, ili koji nisu pojavni (fenomenski), nego su *prekoiskustveni (metempirički, metafizički).*

I pojavni svijet možemo spoznati ne samo, koliko je pojavan (osjetilima pristupačan), nego se možemo zaključivanjem uvesti (inducirati) od pojedinosti u ono, što je općenito; tako spoznajemo prirodne zakone. Općenito možemo razlikovati (i bez poznavanja prirodnih nauka) anorganski i organski svijet, a u tom posljednjem opet vegetativna i animalna (životinjska) bića, a napokon ljude. Da dobijemo pojam na pr. o zlatu, dosta je, da uočimo njegova stalna svojstva: boju, težinu, tvrdoću; a kad upoznamo zlato kemički i po atomskoj strukturi, shvaćamo bit zlata. Za svako tijelo znademo da je sastavljeno od protežnih (prostornih) dijelova, a od ove pojavne vlastitosti možemo još ići dalje pa istraživati, da li je protežnost napokon sastavljena možda od neprotežnih dijelova.

Sposobni smo dakle ne samo za neosjetilno (razumsko) spoznanje, nego smo takvim spoznanjem također sposobni da dopremo i do posljednjih izvora (osnova, počela, principa) svega pojavnog svijeta: sposobni smo za metafizičku spoznaju. Ona sačinjava naše *filozofiranje*, napose o Bogu i o duši.

Čovječja duša — besmrtni duh

1. Smisao života i pitanje besmrtnosti (neumrlosti)

Kad netko zna, da Bog eksistira, lako će uvidjeti, da je Bog odredio ljudima život i nakon tjelesne smrti. Treba samo da razmisli ovo:

Bog je ljudima ovdje u tjelesnom (zemaljskom) životu dao moralni zakon: ljudi moraju živjeti onako, kako Bog hoće. Budući da je Bog odredio, da se sluša Njegov zakon, ne može Mu biti svejedno, da li će ljudi poslušati ili ne. Pravda Božja iziskuje, da posluh nagradi, a neposluh kazni. Inače moralni zakon ne bi imao sankcije. — Ni ljudima ne može biti svejedno, da li će posluh (izvršivanje moralnog zakona) ili neposluh imati dobre odn. zle posljedice. Tko hoće dobro živjeti i vjeruje u Boga, ima pravo da pita: »Zašto da budem dobar, ako mi je jednako „suđeno" kao i zločincima? Zašto da se držim zakona, kad mi to oduzima priliku da sebi stvorim ugodan i lijepi život — a napokon je svejedno, da li sam živio prema zakonu ili protiv njega?« Ne samo dakle što pravda Božja iziskuje, da obdržavanje odn. neobdržavanje moralnog zakona bude skopčano sa naplatom, nego to iziskuje također naše opravdano očekivanje. Dobro mora biti nagrađeno, a zlo kažnjeno zato, jer bez toga nema čovjek dovoljne motivacije da dobro čini, a zla ne čini. Zašto da napustim neka dobra, koja mi savjest zabranjuje, i koja znače moralno zlo, ako napuštanje toga zla ne donosi nikojeg dobra? Što mi vrijedi moralno dostojanstvo, kad zato moram da u životu stradavam, a drugi ne pitaju za to dostojanstvo pa su kraj toga sretni? Ne treba zaboraviti, da sam ja ne samo obvezan na moralno dostojanstvo, nego da ja po svojoj naravi težim za srećom! A gdje mi je sreća? Znam, da nije u jelu i piću, u seksusu, ni u čem, što prolazi brzo kao i život, i znam, da poštenje donosi duševni mir, ali mene pri tom uznemiruje misao: i ta je duševna sreća prolazna i ona smrću svršava — ako naime smrću sve, i moj život, svršava. Nema li sreće iza smrti, onda je uopće nema. Najviše, što mi vrijedi i što je skopčano s moralnom

dobrotom, to je svijest zajednice s Bogom, smirenje ili zadovoljstvo u svijesti, da me ne će napustiti moj najveći Dobročinitelj, Bog, — ali ta svijest mora da računa s činjenicom svijeta i života, kakav doista jest, a sva se životna vrijednost rasplinjuje u hipu, kad pretpostavim, da smrću sasvim sve prestaje. Dakle postulat je moralnog života 1.) da u izasmrtnom životu stupi na snagu Božja pravda za naš moralni život, i 2.) da nastupi stanje sreće, za kojom težimo po naravi, koju nam je Bog dao, a koje ne možemo postići u ovom životu ni po vršenju moralnog zakona, koji nam je također Bog dao.

To je, evo, razmišljanje, koje nas dovodi k sigurnosti, da postoji izasmrtni život: iz pretpostavke, da je Bog moralni zakonodavac i svrhodavac, proizlazi, da je morao ljudima omogućiti život iza smrti. To je moralno-religijski dokaz naše *besmrtnosti;* dokaz, da čovjek nije čitavim svojim životom vezan na tijelo, tako da bez njega ne bi kadar bio eksistirati, nego da još ima i dušu i da je kao duševni nosilac života sposoban za neumrlost. Jasno je, da se ta sposobnost osniva na tome, što postoji duša, u kojoj izvire život nevezan na organizam, tj. duhovni ili spiritualni život. Dokazat ćemo, da postoji duša s takvim životom.

2. Duhovni »dio« našega duševnoga života

Neki su doživljaji od φ komponente neovisni ili bezmaterijalni ili duhovni (spiritualni). Tu ćemo tezu sada dokazati.

a) Mi smo dosad spominjali izraze: smisao, vrijednost, dobro, svrha, uzrok, istina, zakon, sreća, savjest i malo prije svijest, doživljaji opažanja, sjećanja ,odluke itd. Mi znamo, što ti izrazi znače, razumijemo ih, imademo te *pojmove* (misli, ideje). Kojim osjetilom za njih znademo: zar ih vidimo, dotičemo...? Ono, što tu pojmovno shvaćamo, to su *predmeti nepristupačni osjetilnom opažanju;* oni su izvan sfere osjetilnog (senzitivnog) shvaćanja, zato kažemo, da pripadaju sferi *misaonog* ili razumskog (intelektualnog) shvaćanja. *Senzizam* je u psihologiji nazor, koji priznaje samo senzitivno znanje; ali da taj nazor nije ispravan — nego da je istinit *intelektualizam,* koji priznaje i misaonu sposobnost spoznanja —, dokazuje evo navedena činjenica, da smo sposobni znati i za sasvim neosjetilne predmete. Pa ne samo za one, koji su *osjetilnom shvaćanju posve nepristupačni* (kao što su navedeni), nego i za takve, koje u pojedinkama shvaćamo konkretno ili »sraštено«

s osjetilnim svojstvima, na pr. kad imađemo pojmove o životinji, čovjeku, boji, trokutu, različnosti itd. Kad te predmete osjetilno shvaćamo, u tom su shvaćanju sadržana pojedinačna (individualna) obilježja, te na pr. shvaćamo ovog čovjeka Petra s njegovim tjelesnim osobinama; a kad mislimo, što to znači »čovjek« uopće, onda pri tom *odmišljamo ili apstrahiramo* svima pojedinim ljudima jednako obilježje, koje čini bit čovjeka: živ, osjetilno pokretan (kao životinja) i sposoban misliti. Dakle kad *shvaćamo osjetilne predmete po onome, što im je bitno, niti je ovo bitno obilježje kao takovo pristupačno osjetilnom shvaćanju, niti je u osjetilnom shvaćanju uključeno odmišljanje.* I prema tome shvaćanje osjetilno sasvim nepristupačnih predmeta kao i onih, koji su pristupačni, ali su sasvim drukčije — upravo neosjetilno — shvaćeni, dokazuje, da takvo shvaćanje nije osjetilno, nego misaono, pojmovno. S pojmovima otpočinje misaona sfera znanja.

Da je ta sfera *duhovna, od φ* komponente nezavisna, dokazuje 1.) to, što su u pojmovima sadržane *neosjetne biljege*, kao i 2.) to, što poimanje *ne uključuje nikoje organske funkcije.*

(K 1.) Kad nešto pojmim, ja to shvaćam posve drukčije, upravo suprotno, nego kad osjetilno shvaćam; utoliko suprotno, što kod pojmljenog predmeta *nema osjetnih obilježja*, koja sačinjavaju osjetilno shvaćanje, na pr. u pojmu »čovjek« nema obilježja boje, veličine, oblika . . .

(K 2.) Mi poimamo, rekosmo, *odmišljanjem*, a to uključuje *upoređivanje, odnošenje ili stavljanje u odnošaje, osvrtanje ili refleKtiranje na opažene predmete, rastvorbu ili analizu*, kojom razlikujemo bitno od nebitnoga. U čitavome tome pojmovnom procesu nema ni traga fiziološkim (organskim) funkcijama. Mi nismo u poimanju pasivni kao pri osjetilnom opažanju, gdje naprosto *primamo* osjete, kako u svijesti nastaju ovisno od živčanog uzbuđenja. Dakle pojmovno znanje nije psihofizičko (psihofiziološko) događanje, tj. nije ovisno od *φ* komponente, nego je čisto *psihičko ili duhovno.*

Senzisti (senzualisti) kažu ovako: Mi znamo, što znače izrazi »čovjek, životinja, trokut, različnost . . .«, razumijemo te riječi, imademo pojmove. To priznajemo, ali ne priznajemo, da je pojmovno shvaćanje *sasvim nešto drugo* nego senzitivno znanje: jer u jednom i drugom su sadržani senzitivni elementi, samo što su kod senzitivnog shvaćanja (kad opažamo i predočujemo) izrazito

pojedinačni, dok su kod pojmovnog znanja većma neodređeni, zajednički, općeniti, kao na pr. pomućena slika od više ljudi zajedno. A takva »slika« nastaje udruživanjem (asocijacijom) osjetnih elemenata i različita je prema nečijem zanimanju, sklonosti itd. Dakle: niti u *sadržaju* (elementima) pojmovnog shvaćanja ima nešto neosjetilno, niti u njegovu *postanku.* Poimanje spada u senzitivnu sferu znanja, a ne sačinjava zasebnu (intelektualnu) sferu, koja bi nezavisna bila od *φ* (= duhovna).

Senzistički nazor oborila je suvremena psihologija, kao što već i najstarija psihologija *Platona i Aristotela.* Oni se razilaze u nazorima o postanku pojmova, jer Platon zastupa racionalistički nazor, da su pojmovi nezavisni od osjetnih elemenata ili od empirije, dok je Aristotel empiričar, ukoliko uči, da su pojmovi ovisni (po sadržaju i postanku) od senzitivnih sadržaja svijesti. Ali se obojica — Platon i Aristotel — slažu u tome, da su pojmovi sasvim *nesenzitivno* shvaćanje; zato ga zovemo intelektualno (razumsko, misaono), a taj psihološki nazor *intelektualizam.* Da senzizam nije u pravu dokazujemo ovako:

U pojmovima nema senzitivnih elemenata (kako smo napomenuli K 1.). Ta naša intelektualistička teza osniva se na tome, što na pr. kod pojma »čovjek« znademo, što je za svakog čovjeka *bitno, nužno*, bez čega nitko ne bi bio čovjek; tj. u *pojmu su sadržane samo one biljege, za koje znademo, da se baš po njima razlikuje pojmljeni predmet (na pr. čovjek) od svega, što nije taj predmet.* Te su bitne biljege *(oznake)* neosjetne, jer osjetne — boje, veličina, oblik . . . — upravo su *isključene, a shvaćamo samo odabrana* obilježja (za čovjeka to, da živi donekle kao druge životinje, a donekle od njih različno). Ta odabrana obilježja izriču ono, što važi općenito za svakog čovjeka, a to ne bi moguće bilo, kad bi obilježja bila osjetna i kad bi prema tome važila samo za pojedince (Petra, Pavla . . .). *Ne bi se moglo i za Petra i za Pavla i za svakog čovjeka reći da su u istom značenju »čovjek«, kad bi se u tom značenju nalazili osjetni elementi:* ova boja, ova veličina, oblik . . . — jer kod jednoga su ovi, kod drugoga drugi elementi. Ali kod svih je ono, što *nužno* pripada čovjeku. Pojmovni dakle sadržaj *znamo obrazložiti*, a toga nema kod osjetilnog znanja.

Druga je naša teza (K 2.): *Pojmovi ne nastaju jednako kao što senzitivno shvaćanje.* Jer pojmovi nastaju *izborom* (selekcijom) bitnih obilježja, a taj izbor znamo obrazložiti na osnovu *upoređi-*

vanja (na pr. između pojedinih ljudi i životinja). Pri tom očito nismo pasivni u tom smislu, da bismo naprosto *primali* osjetne slike, kad opažamo (percipiramo) i predočujemo. Senzisti kažu, da o predmetima ništa više ne znamo, nego što na njima osjetilno opažamo, a iz ove krive pretpostavke izvode svoju tvrdnju, da sve znanje nastaje osjetilnim (organskim) putem. Ali ta je pretpostavka, kažemo, kriva, jer se naše znanje o predmetima *povećava*, kad shvatimo ono, što je bitno; time nastaje u svijesti *novo* znanje, koga nije bilo u osjetnim sadržajima svijesti (percepcijama i predodžbama). Novo utoliko, što *napose uočujemo, što je za dotični predmet glavno obilježje, i po čemu se on razlikuje od svega drugoga.* (To važi i za pojedinačni pojam, na pr. o Aristotelu kao filozofu.) Pojmovno je znanje *kritičkom selekcijom* stečeno i utoliko je *aktivno*; a u toj aktivnosti nema organske komponente, i zato je *duhovno.*

Time, što kažemo, da je u pojmu sadržano *novo* znanje o predmetu, tako da je tim znanjem jedan *plus* u svijesti s obzirom na osjetilno znanje, oboren je *nominalizam* ili nazor, da su pojmovi samo riječi, kod kojih nema novog znanja: ostalo je, kao i prije, osjetilno znanje, a jedino je novo to, da smo oduzeli ili *apstrahirali* neke osjetne elemente i zadržali ili izlučili one, koji su većma istaknuti. Ali to je tumačenje »apstrakcije« krivo, jer mi pri poimanju doista apstrahiramo, ali ne mehaničkim odvajanjem osjetnih elemenata, nego *pronalaženjem nečega novoga, upravo bitnoga u tim elementima.*

Nominalisti su senzualisti, tj. ne priznaju novih, bitnih elemenata, pa zato su im pojmovi zapravo puki izrazi (nomina), a zato i ne priznaju, da je apstrakcija nešto drugo osim rastavljanje osjetnih elemenata, i to iz praktičkih (ekonomskih) razloga: da oduzmemo samo neke elemente, pomoću kojih pojednostavnjujemo svoje shvaćanje i stvaramo općenite izraze. Ali čim znamo, da funkcija pojma sastoji u izricanju onoga, što je bitno kod predmeta ili što ga nužno sačinjava, moramo reći, da »apstrakcija« znači ne samo redukciju osjetnih elemenata, nego također *kritički (obrazloženi) izbor bitnih elemenata;* a takva apstraktivna aktivnost nije organska.

Kažemo, da je bitno određenje u *predmetu,* a to znači, da pojam predmeta nije samovoljno određivanje, niti je pojmovni sadržaj proizvod ili način našeg shvaćanja (iako različnog od senzitivnoga), — kako misle *konceptualisti.* Oni priznaju specifičnu razliku između pojmovnog i senzitivnog znanja, ali kažu, da poimanje samo po sebi sačinjava (konstituira) predmete; zapravo ih sačinjavaju misaoni načini spajanja (»kategorijalne sinteze« po Kantu). Predmeti su jedino misaoni (idealni) sadržaj; to je teza konceptualizma (idealizma). Naprotiv po našem *objektivističkom* nazoru pojmovni su sadržaji *ovisni od predmeta,* tj. ono, što shvaćamo kao bitno, nalazi se u predmetu kao njegova »predmetnost« (stvarnost) *neovisno od poimanja.* Dokaz je tome u činjenici, da *eksistenciju svoga »ja« samoopažajno pronalazimo, a ne stvaramo mišljenjem;* kao što mišljenjem ne stvaramo i onih predmeta, koje apstraktivno *dobivamo iz osjetnih sadržaja,* a te sadržaje dobivamo (primamo) ovisno od organskih podražaja. Utoliko su i pojmovni sadržaji ovisni po svom postanku od (osjetilno i usebno) opažajnih sadržaja, ali u pojmovnim je sadržajima novo, neopažajno znanje, koje nastaje novim, *apstraktivnim* djelovanjem, koje nije komponirano sa φ.

b) Mišljenje nije u pojmovima iscrpeno, nego mu još pripada *suđenje* i spajanje sudova u zaključivanju; a ti su misaoni procesi također *duhovni.* Jer kad sudimo, događa se to, da nešto *tvrdimo ili poričemo* sa više ili manje sigurnosti o istinitost onoga, što sudom izričemo. *Spoznati istinu* znači nešto sasvim neorgansko; kao što je neorgansko i *pristajanje* ili sigurnost, da je uistinu tako, kao što sudimo. Mi smo naime sigurni o istini, ukoliko znamo, da naš sud sadržava stvarnost (određenje predmeta) na osnovu očitovanja same stvarnosti, tj. znamo za *odnošaj podudaranja* između suda i stvarnosti, — a toga ne možemo saznati nikojim osjetilom. To moramo kadgod i *dokazivati,* a osjetila ništa ne dokazuju. Svaku pak stvarnost spoznajemo tako, da predmetu primišljamo (priričemo, prediciramo) nešto, čime ga određujemo — na pr. o zemlji okretanje oko sunca —, te tu stvarnost *priznajemo,* a primišljanje i priznavanje ne uključuje nikoju ovisnost od organskih funkcija. *Mišljenje je dakle bezmaterijalno događanje.*

Na mišljenju (umovanju) osniva se izum *govora.* Ljudi su govor upravo izumili ili pronašli, tj. u namjeri, da prikažu spoznatu stvarnost, određivali su je govornim znakovima. Tu je dakle svrsishodno očitovanje mišljenja. Govorom omogućujemo misaoni saobraćaj, izražavamo svoje misli i sudove. Govor se prema tome osniva na duhovnoj sposobnosti shvaćanja. —

Naš sumarni prikaz o sastavu i postanku znanja završit ćemo objašnjenjem na jednom primjeru, u kome će do izražaja doći alternativa: *senzizam — intelektualizam.* Imadu li pravo senzualisti, kad uče, da nema drugog znanja osim senzitivnog — ili imadu pravo intelektualisti, koji osim senzitivnog znanja priznavaju intelektualno ili razumsko (misaono) znanje, koje nije osjetilno? Ako

ima *neosjetilnog* znanja, to znači, da *subjekt i uzrok takvog znanja nije organski,* tj. da je u takvom znanju isključena φ (ili m, materijalna) komponenta. Senzualisti mogu još i da priznaju psihičku *(ψ)* komponentu, ne moraju da budu baš *materijalisti,* koji ne priznaju, da je ψ posebna, od φ različna komponenta znanja. Senzualisti samo ne priznaju, da je ψ *neovisni ili samostalni subjekt* i *uzrok.* Za senzualiste je ψ samo jedna komponenta zajedno sa φ. Za materijaliste je i sam $\psi = \varphi$, pa zato oni još više nego senzisti ne priznaju neosjetilno znanje. Protiv jednih i drugih dokazat ćemo na primjeru, kako dolazimo do neosjetilnog znanja.

U ruci držim knjigu; sad je osjetilno opažam i pri tom osjećam, kako je *teška,* a vidno osjećam, da je *bijela;* u mojem se opažanju (percepciji) nalaze i ova dva osjeta (senzacije): teško, bijelo. Oba su elementa bila već više put u mojoj svijesti, a nije bilo trećeg elementa, koji mi je sada svjestit, i mogu da ga ovako izreknem: »ovo teško i bijelo nije isto, različito je«. *Opažam različnost obaju osjetilnih elemenata.* Opažam jedan naprema drugome, jedan u odnosu s drugim, i to u odnosu (relaciji) različnosti. To je odnošajno opažanje. Njime *spajam* (sintetiziram) oba elementa, ujedinjujem ih, uzimam zajedno: različnost obuhvata oba elementa zajedno (utoliko je osjetna). Ali opažena je različnost *novi,* treći element, koji nije isto, što »ovo teško i bijelo«; jer vidnim osjetilom znadem samo za ovo bijelo, a time ne znam za razliku »ovo teško«, koje ne pripada vidnom osjetilu, tj. u tome osjetilu nisu ujedinjena oba osjetna elementa. Da je doista treći element, jasno je i otuda, što postoji razlika između trokuta i četverokuta, pravde i atoma, Napoleona i logaritma..., a to nisu osjetni elementi, pa zato ne smijemo reći, da je relacija različnosti isto, što osjetni elementi (koji su nosioci opažene razlike). A budući da nije isto, zato opažanje te relacije nije rezultat organskog (φ) procesa kao oba osjeta, tj. opažena relacija ne nastane u svijesti već samim time, što su podražena i uzbuđena oba osjetilna organa (vidni i mišični) za osjete »bijelo i teško«. Svakako je dakle sigurno, da tu imademo jedan *svijesni (ψ) plus* prema objema osjetima. Senzisti će to i priznati, pa će reći: nazovimo taj »plus« udružba (asocijacija) obaju osjeta, — i takvim *osjetnim udruživanjem nastaje sve naše znanje.* Neke osjetne elemente odstranjujemo (»apstrahiramo«), a neki se spajaju tako, da *sudimo* o njihovim spojevima, ali suđenje nije opet drugo nego jedan način udruživanja. Tako kažu senzistički (asocijativni) psi-

holozi. Da pak uistinu nije tako, tj. da u nekom znanju *nema osjetnh elemenata, i zato da ono ne nastaje osjetilnim putem,* pokazat će nam isti primjer o znanju različnosti.

Zar mi znademo samo za *opaženu razliku* između ova dva osjetna elementa »bijelo, teško«? Svima je poznato, da znademo, što znači izraz »različnost« (= biti različan od drugoga, a ne sličan niti istovetan), a kad taj izraz *razumijemo* ili kad znademo za njegovo značenje, imademo *pojam:* shvaćamo, što je »različnost« po sebi, a ne po osjetnim elementima. Ne tiču nas se ti elementi, *ne uzimamo u obzir* spomenutu opaženu razliku između »ovo bijelo i teško«, *oduzimamo je ili apstrahiramo.* Ali to je tek negativna strana apstrahiranja, tj. sada tek znamo, što ne shvaćamo, kad pojmimo »različnost« (naime *ne shvaćamo* ovu konkretnu razliku obaju osjetnih elemenata); a sad još evo pozitivni efekt apstrahiranja: *shvaćamo ili znamo, što jest »različnost«, a što nije.* Od konkretne (s osjetnim elementima sraštene) ili opažene različnosti *odmišljamo ili apstrahiramo relaciju različnosti samu za sebe, bez ikojeg osjetnog elementa.* Kad ne bi tako bilo, *ne bismo »različnost« u istom značenju mogli priricati (predicirati) za sve predmete, koji se razlikuju;* jer čim bi »različnost« kao takva, sama za sebe, imala ikoji osjetni element, ne bi moguće bilo, da na pr. kažemo »pravda i sloboda jest nešto različno«; *osjetnih elemenata ne možemo izreći kao predikat o onim predmetima, koji tih (ili nikojih) elemenata nemaju.* Dakle u strukturi apstraktivno shvaćene »različnosti« nema *senzitivnih elemenata,* i zato ovo shvaćanje zovemo *misaono, a samu* apstrakciju misaonom (čisto ψ ili duhovnom) funkcijom. A kad pojam s nekim predmetom ujedinjujemo, tako da ih spajamo ili odvajamo, onda *sudimo,* na pr. kad kažemo »trokut i četverokut jesu različni«; sa subjektom ili predmetom (trokut i četverokut) spajamo predikat »različan«. Tim predikatom možemo odrediti i navedena oba osjeta: »ovo bijelo i teško jest različno«. Sad smo već *gotovim pojmom tvrdili ili sigurno pristali, da uistinu jest razlika.* Kad sudimo, znamo za istinu, ukoliko *znamo, da predmetu pripada ono, što mu pojmovno pridajemo,* tj. znamo, da se sudara s predmetom po njegovoj određenosti (stvarnosti). A takvo je znanje *nezavisno od materije.*

Sad napokon imamo pregled o sporu između *senzista i intelektualista.* Senzacije (osjeti) su sve, što sačinjava naše znanje — rekoše prvi, a ovi kažu: ima osim toga i nesenzitivnog znanja.

Analizirajmo senzitivno znanje! Ja znam, kad opažam ovu knjigu, da je teška i bijela, i znam, da je razlika između ta dva svojstva. Ta je razlika opažena, jer je doživljujem, kad senzitivno (vidno i mišično) opažam tu knjigu; ta razlika je sad *senzitivni spoj* (osjetna »asocijacija«). *Ništa više nema u tome senzitivnom znanju osim osjeta i njihova spoja (sinteze).* A mogu li ja da znam i nešto više osim toga? Ako mogu, je li to novo znanje sasvim drukčije od senzitivnog spoja; je li *bez ičega senzitivnog?* Ako jest, imadu pravo intelektualisti. Evo toga znanja: ja znam, što znači »različnost«, uopće, a ne samo baš ova senzitivna različnost kod ove knjige; u senzitivnoj su različnosti *uključeni osjeti* (teško, bijelo), a kad kažem samo »različnost«, to je onda samo »različnost« *bez osjeta.* Ili kad opažam Petra, Pavla..., imam u svijesti osjetne spojeve (crn, bijel, visok, malen, takav po izgledu...), a kad kažem »čovjek«, sad znam, što to znači, razumijem tu riječ (znam, da nije ptica ili stol), — a nema pri tom *ništa osjetno:* niti obilježje od Petra, ni od Pavla, ni od koga pojedinca. Ja znam, što je »čovjek« po onome, što ga obilježuje *nepojedinačno, nepromjenljivo, bitno* (= da živi osjetilno i pokretno, ali je za više sposoban nego druge životinje). Ja imam *pojam* (misao) o čovjeku, o različnosti. Sad će doći *pojmovni (misaoni) spoj:* imam već pojam različnosti pa ga spajam s nekim predmetom (ovo teško i bijelo, knjiga i stol, Bog i čovjek...); tako spajam, da *tvrdim* ili tvrdo (čvrsto, sigurno) pristajem uz to, da je razlika u predmetu, a isključujem (ne pristajem uz to), da nije razlika. Ja sada *sudim* i znam, da je sud *istinit*, tj. znam, da *moram* tako spajati pojam različnosti s predmetom. *Tu nema ništa osjetno.* U suđenju je misaoni spoj, a ne senzitivni: 1.) jer ima nesenzitivnih (pojmovnih) elemenata, 2.) jer uključuje sigurnost o istini.

Dotuda je posao psihologa, a sad nastavlja *noetičar* s pitanjem o *sigurnoj istini.* Prvo pitanje postavlja *skeptik:* ima li išto sigurno, tako da ne može biti sumnjivo? Odgovor glasi: i kad sumnjaš, sigurno je, da moraš reći »ja eksistiram«, i sigurno je »sumnjati nije isto što ne sumnjati«, eksistirati nije isto što ne eksistirati, biti nije ujedno ne biti, da nije ne. Najprije spajam (tvrdim) »eksistenciju« i »ja«, a onda odvajam (poričem) »sumnju« i »nesumnju« itd. Znam, da je *istina*, kad kažem »ja eksistiram«, i da je istina, »što jest, ne može ujedno ne biti«. Siguran sam za jedno i drugo; prvi put moram spajati, drugi put odvajati. Znam, da *moram,* i utoliko znam, da istinito sudim. *Zašto* jedamput spajam, drugi put odvajam? Da li moram zato, što to iziskuje naša misaona konstrukcija? Da li se u suđenju očituje istina na osnovu sudećeg subjekta; da li je nešto istina s obzirom na čovjekovu spoznajnu eksistenciju?

Jest, kažu *subjektivisti* (relativisti). Nije tako, uče *objektivisti:* istinit je sud po tome, što u předmetu (objektu) *neovisno od suđenja* postoji ono, što mu priričemo. Ako je tako, onda »istina« znači *slaganje ili podudaranje* suda s predmetom po njegovoj određenosti (predmetnosti, stvarnosti). Da je doista tako, razbiramo na spomenutim sudovima: »ja eksistiram« i »biti nije ne biti« (nešto nije ništa). Kad eksistenciju priričem (kao predikat izričem) o svome »ja«, to je zato, što *samoopažajno pronalazim* sebe, koliko svijesno nešto doživljujem, a to je *nezavisno od suđenja;* jer sudim tek onda, kad se naročito obazirem (osvrnem, reflektiram) s pojmom eksistencije na svoj »ja«: samoopažajno znam, da eksistiraju moji doživljaji, da eksistira »ja« — i da se eksistencija razlikuje od neeksistencije, pa sad imam pojam eksistencije i napose s njime intendiram sebe ili svoj »ja«, koji eksistira ne samo, kad o njemu sudim, tj. *nezavisno eksistira od suđenja,* a eo ipso je suđenje od jastvene eksistencije ovisno. U doživljajima, eksistenciji, jastvu uključeno je »biti«, pa su zato i ovi predmeti *nezavisni od suđenja.* Osjeti boje i težine eksistiraju u mojem opažanju ove knjige *nezavisno od toga, da li išta o njima sudim.* Predmeti, o kojima sudim, i pojmovi, s kojima sudim (= određujem predmete), *neovisni su od suđenja* zato, jer su *nešto,* a ne *suđeno nešto:* oni su ovo ili ono nešto i bez našeg suđenja o njima. Predmeti nisu samo plod ili proizvod mišljenja, kako *idealisti* kažu, jer navedeni predmeti postoje u opažanju (doživljajnom i osjetilnom) i bez mišljenja. Zato je suđenje ovisno o njima — i onda je istinito, kad izriče, *što je u njima* (predmetima), a ne što je u subjektu (kako subjektivisti kažu). Mi *spoznajemo* predmet, kad sudimo istinito ili tako, da smo *shvatili predmet po njegovoj stvarnosti (određenosti), koliko je od suđenja nezavisna.*

Zar je sva ova noetička rasprava senzitivni ili čak samo materijalni proces u mozgu, kao što materijalisti govore? Bezumno govori, tko tvrdi koješta, a pri tom ništa ne misli i ništa ne zna.

c) Duhovnom doživljavanju pripada i *htijenje.* Doživljaj htijenja (hotnja) sastoji u tome, da *ja na osnovu vrednovanja nekog dobra* (nekih dobara) — u kome je motiv za moje težnje — *odlukom prihvatim ili usvojim to dobro, spreman da ga oživotvorim ili da ga uzmem kao svrhu, ostvarivu pomoću izvjesnih sredstava.* Od toga je doživljaja sasvim različit osjetilno nagonski doživljaj kod svake životinje, kad na osnovu *osjetilno spoznatog dobra* nastoji, da ga oživotvori. U htijenju nema ni traga organskom elementu, jer poznavanje nečega, koliko vrijedi kao *cilj* (svrha) težnje, nije plod nikojeg osjetila; a to nije ni *odluka* ni *izbor sredstava,* koja ostvarujemo primjereno cilju (svrsishodno). Neosjetilnu narav htijenja dokazuje napose činjenica, da koji put odluka »padne« *nakon odabiranja (deliberacije) između raznih motiva,* na pr. kad promišljam, da li bih išao u jednu kuću ili ne bih, pa prosuđujem: »tamo bi mi ugodno bilo, ako idem, a ne idem li, bit će mi savjest zadovoljna«. Odluka je u tom slučaju *izborni akt* između dva suprotna suda s motivima. Da pak taj akt nije učinak motiva, nego

da sam upravo *ja uzročnik odluke, tako da se ja mogu odlučiti za jednu ili za drugu »stranu«*, to svjedoči usebno iskustvo. Volja je dakle *slobodna*, a to je također neoborivi dokaz, da je *duhovna*.

Kad kažemo »volja«, ne treba pri tom misliti na takvu sposobnost ili moć, kojoj bi akt htijenja pripadao (inherirao) kao zasebnom subjektu, koji bi odjelito eksistirao od razumske »moći«. Nema sumnje, da je razlika između shvaćanja i htijenja, jer pri svakom našem shvaćanju (osjetilnom i misaonom) imademo samo predmetnu (objektivnu) svijest, tj. upravljeni smo na objekte bez težnja i nastojanja, da učinimo (izvedemo, postignemo) ono, što shvaćamo. Kad nešto hoćemo odn. ne ćemo, onda svijesno činimo na taj način, *da zauzimamo tvorni (aktivni) stav prema nečemu, što nas privlači odn. odbija, tj. za čim težimo odn. zaziremo*. U tome izvire *nastojanje, da oživotvorimo predmet težnje*. I nagonsko teženje ide za oživotvorbom nečega, što je nagonskom subjektu dobro, ali pri tome *nema spoznaje o tome, zašto je to dobro vrijedno, da bude oživotvoreno*. Takve spoznaje ne nalazimo kod životinja. Čovjek nasuprot znade za motiv svoga htijenja (oživotvorbe nekog dobra) utoliko, što može uočiti ili shvatiti vrijednosne relacije onog dobra, za kojim teži, tj. može znati *s obzirom na što je vrijedno, da za nečim teži*, na pr. da je vrijedno žrtvovati se radi dobrobiti svoje djece. A žrtvovati se znači, da čovjek može i protivno svome osjetilnom teženju za ugodnim i bezbrižnim životom odlučiti se, da mučnim radom stječe, što je djeci potrebno. Mi možemo imati sasvim neosjetilne motive i postavljati ih sebi kao ciljeve htijenja, a po tome se baš očituje njegova *duhovnost*.

U jednu se ruku dakle duhovna narav voljne aktivnosti očituje po tome, što je ta aktivnost *spojena s mišljenjem* — prosuđivanjem, vrijednosnim odnošenjem, uporedivanjem dobra i zla, obrazlaganjem, uopće neosjetilnim shvaćanjem —; u drugu se ruku očituje duhovna narav volje po njezinoj *slobodi*, koja sastoji u tome, da *neusiljeno (neprinuždeno) od pojedinog motiva možemo htjeti ili ne htjeti, htjeti ovo ili ono*.

Ta neusiljenost ne znači to, da jedan akt hotnje nastaje neprouzročen: njegov je uzrok sam »ja«, koji se u htijenju određuje; njegovo *samoodređenje* znači zapravo slobodnu uzročnost u htijenju. Deterministi se doduše pozivaju na to, da po uzročnom zakonu mora svaki uzrok djelovati, tako da njegov učinak nužno proizlazi; ali taj zakon važi za redovito zbivanje u prirodi, pa je samovoljna pretpostavka na osnovu prirodoslovnog zakona poricati ono, što je uopće izvan sfere prirodnog (fizičkog) zbivanja. Imati uzrok ne znači imati nužni uzrok, a ta dva pojma konfundiraju deterministi. Niti je činjenica slobodne uzročnosti oborena time, što izvjesni motivi utječu na htijenje statističkom vjerojatnošću, na pr. da loš odgoj, loše društvo, naslijeđene sklonosti... utječu na stanovite zločine (krađu, pijanstvo, blud, samoubojstvo). Sloboda može u tim okolnostima da bude smanjena i sasvim ugrožena, ali nije uništena, dok je čovjek sposoban da prosuđuje dobru i zlu stranu svoje motivacije. Dok se u čovjeku javlja savjest i dok je sposoban da pazi, što radi, može da uvidi, koliko je nešto dobro odn. zlo, a po tome biva slobodan i odgovoran. Čovjek je, kažemo, gospodar svojih čina i ne mora da bude »rob« osjetilnih nagnuća.

d) Duhovnom doživljavanju pripadaju nadalje *viša čuvstva*. Tako ih zovemo za razliku od osjetilnih ili »nižih« čuvstava, koja su kao ugodna ili neugodna stanja povezana s osjetima, na pr. kad se kajemo radi grijeha i ćutimo duševnu bol zato, jer smo Boga uvrijedili. Kod takvog čuvstvovanja shvaćamo neku stvarnost, koliko je kadra da nas zadovoljuje ili usrećuje odn. da nas čini nezadovoljnima i nesretnima. (Samo potpuna, neograničena sreća značila bi, da smo blaženi.) Po tome i jest neka stvarnost vrednovita, što je takova, da nas može usrećivati. Kad smo se za poštenu stvar mučili i uspjeli, taj uspjeh izaziva u nama uzbudljivo (emocionalno) stanje ugode, radosti, veselja (što može da se pojača u afekt zanosa, oduševljenja). Radi kulturnih dobara dobivaju vrijednost i kulturni radnici, koji su ih stvorili, pa ta stvarnost može da bude izvor čuvstvenog poštovanja, poklonstva, ponosa. Odvratni su nam, upravo gade nam se smutljivci (intrigani), prevrtljivci, egoistični spekulanti (oportunisti), nezahvalni i podli karakteri. Tako je znatan dio duševnog života emocionalne naravi, i to duhovno-emocionalne, koliko je takvo stanje *obrazloženo u shvaćanju stvarnosti*.

e) Nadalje osnovni zakon u izgradnji duševnog života — *apercepcija* — također je duhovne naravi, jer »apercipirati« znači novi svijesni sadržaj usvajati na osnovu starog ili otprije doživljenog inventara, a ovakvo svijesno *spajanje* (sintetiziranje) nema nikoje φ komponente.

Nema je ni *pamćenje* misaonih i voljnih doživljaja. Niti je ikoji φ element u *sjećanju*, kojim znadem, da sam upravo ja onaj isti, koji sam nešto već bio doživio.

Ne samo što po sjećanju znadem za *pripadnost* bivših doživljaja istome »ja«, nego izričito znam i za *istotu ili nepromjenljivost svoga »ja«*. Znam, da se doživljaji izmjenjuju, nastaju i nestaju, a ja ostajem trajno isti. — Znam i to, da je taj »ja« *jedan*, a nije višestruk. — Svoj »ja« mogu da razlikujem od svih doživljaja kao i od svega, što nije moj vlastiti »ja« (od drugih stvari i tuđih jastva), pa kad tako sudim o svome »ja«, imam *samosvijest*. Po tome, što sam sposoban znati za samoga sebe (svoj »ja«), ukoliko sam nosilac (subjekt) doživljaja, znadem, da sam *osoba*. Znam, da sam pojedinačna (individualna) *samostojnica* ili takva eksistencija, koja ne *pripada* drugom kojem subjektu (= nije akcidentalna), nego je upravo samostojna ili supstancijalna. Ja dakle znam po samosvijesti i za način jastvene eksistencije. Znam i to, da sam ja *uzrok* svojih doživljaja, tj. da ih trpno (pasivno) ne primam, nego sam tvoran (aktivan, spontan), napose kod htijenja. Znam napokon i to, da sam *razumna* supstancija, tj. svijestan sam svoje sposobnosti za mišljenje. Pa ukoliko sam individualna supstancija razumne naravi, to me upravo čini osobom.

Ima li tu igdje i traga kojem materijalnom elementu? Ja i moja razumno-voljna (osobna) svijest tako su izgrađeni (konstituirani), da je pri tom φ isključen, tj. ja sam kao osoba *duhovne* konstitucije.

Sad nam još samo manjka izraz »duša«, — a već smo je zapravo upoznali. Jer *duša* nije drugo nego *subjekt i uzrok svijesnih doživljaja.*

3. Kakve je naravi naša duša?

Ona *nije sastavljena;* jer kad bi bila, ne bi moguće bilo spajati više svijesnih sadržaja u jedinstvenu cjelinu; na pr. kad pojmove spajam u suđenju, a sudove u zaključivanju, i kad se odlučujem prema svojem mišljenju. Uz pretpostavku, da je svijesni »ja« (duša) sastavljen od više dijelova, ne bi moguće bilo, da više doživljaja bude ujedinjeno u istome ja. Organske supstancije nasuprot znamo da su sastavljene ili višestruko složene. One su osim toga sastavljene od prostornih i *protežnih* dijelova, dok doživljaji i doživljujući ja nemaju protežnosti; oni su *jednostavni,* i zato nedjeljivi, u svom opstojanju sami po sebi nepropadljivi.

Ne samo što je duša jednostavna, ona je i *duhovna,* jer su i neki njezini doživljaji duhovni.

Budući da je jednostavna, ne može prestati eksistirati na taj način, da bi se raspala u sastavne dijelove. Ona je dakle po sebi nepropadljiva. — A po ovisnosti od tijela? Može li duša da prestane eksistirati zato ili utoliko, što prestane živjeti tijelo, s kojim je duša zajedno eksistentna? Kad ne bi duhovna bila, nego samo jednostavna, njezina bi eksistencija prestala raspadom tijela, od koga je ovisna (kao kod životinja). Ali naša je duša duhovne naravi, sposobna je da živi životom, koji je od tijela nezavisan, pa zato i *u svojoj eksistenciji nije zavisna od živog tijela, tj. ona i nakon tjelesne smrti nastavlja eksistirati, ne umire* zajedno s tijelom. — Da *nikad* ne će umrijeti ili da nikad ne će nastupiti njezina smrt, tj. da je *besmrtna* (neumrla), dokazujemo time, što bi je samo Bog mogao uništiti; a da On toga ne će učiniti, imamo dovoljno razloga očekivati: to naime iziskuje *pravda* Božja, koja samo besmrtnim životom može da sankcionira izvršivanje moralnog zakona; a to traži i *mudrost* Božja, koja nije mogla stvoriti duhovnu dušu, sposobnu za besmrtni život, punu težnje za srećom, — da napokon uništi i dušu i njezinu sreću, za koju je po prirodi svojoj stvorena. Tako nam je u *Bogu jamstvo, da je duša doista besmrtna.*

U toj činjenici izvire najveća vrijednost čovjeka: on je *besmrtni duh, određen za besmrtni život u zajednici s Bogom.* Nakon što smo prije već doznali, da je u toj zajednici pravi smisao našeg života, a sada smo utvrdili istinu, da je čovjek po svojoj duhovnoj duši sposoban za besmrtni život s Bogom, još nam preostaje *dokazati istine o Bogu,* da time bude sustavno opravdan naš teistički nazor o životu.

4. Kako smo spoznali našu dušu?

Osvrnimo se na put, koji nas je doveo k priznanju duše!

Ishodište puta ili naše polazište bijaše *svijest;* a »svijest« znači: doživljaji i opažajno znanje o njima. Ja doživljujem sada to, da gledam, upravo da vidim ove stvari u toj sobi; sada doživljujem to, da se sjećam jučerašnjega razgovora itd. Ja sam tih doživljaja sebi svijestan (oni su meni svjestiti) utoliko, što *doživljujući znadem, da doživljujem:* gledajući znam, da gledam, sjećajući se znam, da se sjećam... Svaki je doživljaj *sam sebi poznat, neposredno je pronađen ili dat, opažajno je doživljen.* Tu svijesnost, opaženu doživljenost, nazočnost ili datost (Bewusstheit, Erleben, Gegebensein) zovemo *izravna svijest.* Ona je *znanje o*

svima doživljajima, ukoliko ih doživljujem; dakle takvo znanje, koje se nalazi u *svakom pojedinom doživljaju zajedno s doživljujućim ja.* To je znanje, rekosmo, opažajno ili neposredno, za razliku od znanja, kojim se *napose obaziremo (reflektiramo)* na neki svoj doživljaj; jer drugo je nešto, kad ja svijesno gledam, a drugo, kad upravo mislim na to, da sad gledam: čitav dan gledamo u svijesnom stanju, a da nijedamput izričito ne mislimo »ja sad gledam«. Ovaj posebni čin misaone refleksije na pojedine doživljaje zovemo *refleksna svijest;* u njoj izvire naše promatranje i upoznavanje svijesnog života, tj. psihološko izučavanje. — Neke naše doživljaje ukupno zovemo spoznajni doživljaji ili doživljaji *znanja* (osjetilnog, predodžbenog, misaonog): po njima shvaćamo objekte (bilo da zbiljski eksistiraju, bilo da su samo mišljeni). Ali ne samo za te doživljaje, nego u širem značenju možemo izraz »znanje« uzeti i za *svijesno opažanje,* jer i pri tom opažanju vlastitih doživljaja upravo znademo, da ih imamo ili da postoje zajedno s doživljujućim ja. Ovo znanje izravne svijesti obuhvata 1.) same doživljaje, 2.) doživljujući ja, 3.) i one predmete, koji su spoznati (osjetilno i misaono). Jer kad sam ja sebi svijestan na pr. da sada doživljujem to, da mislim na kretanje zemlje oko sunca, meni je svjestit ovaj čin mišljenja po njegovu objektu (zemlja i sunce), a ujedno mi je svjestit moj »ja«.

Doživljujući »ja« znade za svaki svoj doživljaj tako, da su *znanje i doživljaj zajedno:* doživljaj je u samom znanju, i znanje u doživljaju; ostaje u njemu (= imanentno). Sv. Augustin objašnjava to sa gledanjem, kad u zrcalu vidimo svoje oko: okom gledamo oko, ali tako, da je viđeno oko izvan našega gledanja, dok kod izravne svijesti svaki doživljaj »gleda« sebe; zapravo doživljujući ja znade za sebe i za svoj doživljaj.

Baš zato, jer je ovo znanje imanentno, *nije protežno,* nema izvansebnih ili prostornih dijelova (nego je *jednostavno):* jer bi inače bilo osjetilno, imalo bi protežna svojstva (veličine, oblika, težine, tvrdoće...), a toga nema nikoji doživljaj ni svijest o njemu. Ali to još ne znači, da svijest svih doživljaja mora da bude nezavisna od osjetilne (organske ili φ) komponente: jer kao što su neki doživljaji ovisni od organskog događanja (i zato kažemo, da su psihofizički ili psihofiziološki — ψ φ), tako je ovisno i njihovo svijesno znanje. Samo onda je svijest *od organizma (materije) neovisna ili duhovna (bezmaterijalna),* kad su takovi i

doživljaji. U tom slučaju ne sačinjava (konstituira) te doživljaje i njihovu svijest nikoji osjetilni element. Oni mogu da budu ovisni (i doista jesu) od osjetilnh elemenata kao od vanjskih uvjeta, na pr. kad pojmimo »čovjeka« i to poimanje ovisi od opažajnih »slika« o Petru, Pavlu... Slično je potreban neki vanjski uvjet i kod osjetilnog shvaćanja, na pr. bez svijetla ne bismo vidno opažali; ali kod vidnog opažanja imademo dva konstitutivna elementa — organsko uzbuđenje (φ komponentu) i svijesni doživljaj toga opažanja (ψ komponentu) —, dok kod mišljenja, htijenja i drugih doživljaja otpada φ komponenta, tj. takve doživljaje i njihovu svijest ne konstituira osjetilni (materijalni) element, i zato su upravo *duhovni.* To nam dakako ne kaže izravna svijest, nego refleksna, kojom upoznajemo strukturu i genezu doživljaja (kako smo vidjeli).

Izravna svijest iskazuje nam još i to, da *eksistira ja,* i da njemu *pripadaju doživljaji,* a on da nikome i ničemu *ne pripada,* nego eksistira samostojno ili *supstancijalno.* »Ja« obuhvata i tijelo, ali sebi je neposredno poznat po svijesnim doživljajima, pa ukoliko je samostojni nosilac (subjekt) svijesnih doživljaja — time, što mu oni pripadaju, — kažemo, da je taj *svijesni ja »duša«.* Po njezinim doživljajima upoznajemo *narav duše:* da je jednostavna i duhovna, a zato da živi i nakon tjelesne smrti. Njezin život ne propada ni po njoj samoj ni *po tijelu,* — a niti *po Bogu* (iz navedenih razloga).

Duša je dakle nosilac neprolazne, vječne naše sreće ili nesreće: ostvarenog ili neostvarenog životnog smisla, koji nam je Bog odredio. Da je pak uistinu odredio, lako je dokazati, nakon što je dokazano, da u istinu ima Bog.

Pogledi na nauku o duši

Današnje stanje u psihologiji podsjeća nas, kaže Bühler, na gradnju babilonskog tornja. Psihologija je najproblematičnija znanost, u kojoj je upravo revolucija, kaže Driesch. Kad se to uvaži, otpast će eventualni prigovor, da je naše raspravljanje nejasno i preteško. U rješavanju ovih problema nespojiva je jasnoća sa tzv. laganim štivom; tko ne zna, kako je duboko ukorijenjen razlaz nazora, doći će možda po »lako« shvatljivom prikazivanju tih nazora do uvjerenja, da mu je sve vrlo jasno, — a zapravo ne bi dopro ni do problemskog izvirališta, pa prema tome ne bi uočio ni svih mogućnosti prigovora kod opravdanja nazora, koji zastupamo. Zato nam je potreban još sumarni pogled na historijat naše problemtike.

Prikopčana je historijska »nit« već na grčke *atomiste* i Protagoru. Da se međutim zaustavimo kod novovječne psihologije, početna joj je granica kod Galileja, Descartesa, Lockea, — kod njihove nauke o *drugotnim (sekundarnim) osjetnim kakvoćama* (bojama, glasovima, temperaturnim, okusnim i drugim osjetima). Za razliku od tih, *prvotne* (primarne) su kakvoće — u tjelesnom svijetu, koji osjetilno opažamo, — nepronicavost, gibanje, protežni oblici (veliko, maleno)... Drugotne su *samo u našoj svijesti,* jer su ovisne od osjetilnog (organskog) subjekta. Nezavisno od subjekta i njegove svijesti (= transcendentno, izvan svijesti realno) postoje tjelešca i gibanja, — ali toga ne opažamo, o tome nemamo iskustvenog (empiričkog) znanja: ne možemo dakle o njima ništa sigurno znati (jer takvo je znanje samo empiričko ili opažajno). Recimo, da je taj transcendentni svijet »stvar po sebi« (kako će je kasnije prozvati Kant), pa ćemo prema tome reći, da nam je *»stvar po sebi« nespoznatljiva, što se tiče drugotnih kakvoća,* tj. mi ne znamo, kakve su »stvari po sebi« s obzirom na ono, što osjećamo kao crveno, zeleno, ovaj glas, mirisno, kiselo, toplo... Te su osjetne kakvoće samo u nama, u našoj svijesti (=imanentno). Dakle samo je neznatni dio stvarnog svijeta *subjektiviran:* jedan dio osjetnih kakvoća postoji imanentno, tj. ne znamo, kako im odgovara transcendentna »stvar po sebi«. Kod prvotnih kakvoća nije tako, one postoje i transcendentno.

Ne postoje, — nastavio je Berkeley. Štogod osjetilno opažamo (percipiramo), postoji samo u našem opažanju (»esse = percipi«). Nevisno od osjetilne svijesti postoji svijet, ali *ništa o njemu ne znamo s našim osjetilima;* za osjetilno naše opažanje on je = o. Postoji samo kao svijesni (konscijencijalni, imanentni) sadržaj ili kao nešto »idealno«. To je nazor *psihološkog idealizma ili subjektivizma (imanentizma).*

Možemo li izvansvijesni (transcendentni) svijet spoznati nekako drukčije, ne samo osjetilno?

Mi imamo, kaže Locke, vanjsko i unutarnje opažanje (senzacije i refleksije) i od tih jednostavnih »ideja« kombiniramo složene ideje, na pr. o

supstanciji. Neke osjete stalno opažamo — i baš ovu opažajnu stalnost prenosimo na svijesne sadržaje (= ono, što opažamo) pa tako držimo, da je stalnost (= supstancija) u njima, a ne u nama samima. Protežne (nemisaone) supstancije razlikujemo od neprotežnih ili duhovnih (misaonih), tj. od »ja«, koga svaki pojedinac usebno opaža. Prema tome »ja« ili duša ne znači drugo, nego složenu ideju o stalnoj svezi opažaja.

Time je bio utrt put za Humea. Da »supstancija« ne znači izvansvijesnu eksistenciju, rekao je već Locke, a Hume kaže, da »uzrok« također nije nešto izvan (neovisno od) svijesnih sadržaja (= iskustva). Da izvansvijesno postoje supstancije (ja i tjelesne stvari), to se dokazuje upravo pomoću »uzroka«, tj. pretpostavlja se, kaže Hume, da su promjene nešto izvansvijesno, i kao takvo da je eksistencijalno ovisno od uzroka; — ali nije tako, jer uzročna ovisnost nije drugo, nego običajno naše uvjerenje o stalnom slijedu svijesnih sadržaja. Nema dakle nikojeg temelja, da bismo spoznali transcendentnu (izvansvijesnu) opstojnost nekih supstancija. Ostali smo napokon samo kod usvijesne (imanentne) eksistencije, a brisana je svaka izvansvijesna eksistencija, tjelesna i duševna.

To je imao pred očima Kant i na toj (engleskoj) nauci htio je provesti neke korekture. Bilo bi zlo reći, da postoje samo osjeti bez ičega, što ih je u nama proizvelo, i zato moramo pretpostaviti, da postoji »stvar po sebi« (s tom će pretpostavkom doći Kant u protuslovlje). Ali uvjeti osjetnog opažanja — prostor i vrijeme — nisu drugo nego »formacija« od strane subjekta. Zajedno s opažajnom formacijom uzima Kant misaone forme (»kategorije«), među kojima je također supstancija i uzrok. To su načini, kojima shvaćamo osjete kao predmete. Njihova sinteza čini »iskustvo« ili pojavni svijet (fenomena). Neovisnu od toga »stvar po sebi« ne možemo spoznati (a najprije je pretpostavio, da je spoznajemo kao uzrok, koji proizvodi osjete!). »Ja« ili duša znači svijesno jedinstvo, koje moramo pretpostaviti u mišljenju (logički) kao uvjet za iskustvo.

Nakon Kanta su »stvar po sebi» potpuno zanijekali neki idealisti pa imanentisti Schuppe, Rehmke, Schubert-Soldern itd. Napokon su Avenarius i Mach (empiriokriticisti) učili, da nema »objekta« bez »subjekta«: to je samo naša konstrukcija, a »čisto iskustvo« nije drugo, nego što nam je osjetno dano ili što svijesno pronalazimo kao osjetne sadržaje. Osim ovoga sve je transcendentno ili prekoiskustveno (nespoznatljivo), pa čak i Kantove kategorijalne pojave (dok su po Kantu transcendentne samo stvari po sebi).

Sad je jasno, kako je Külpe mogao reći, da je problem realnosti na pragu filozofije budućnosti. Nauka o realnosti spoznajnih objekata odlučna je za rješenje pitanja: *da li su pojmovi supstancije i uzroka samo subjektivni, ili njima shvaćamo izvansvijesnu realnost?* Da dođemo do odgovora na to pitanje, treba najprije znati, kako dolazimo do relacije »subjekt-objekt«. Vidjeli smo, da nas je na tu razliku navelo upravo *svijesno (doživljajno) opažanje.* U okviru opažajnih sadržaja pronalazimo *promjene,* a otuda dolazimo do suda: svaka promjena zavisi od uzroka (= načelo uzročnosti). Za osjetilno svijesne promjene nalazimo uzrok u *izvansvijesnoj* stvarnosti. Nadalje sve su svijesne promjene ujedinjene sa »ja«. To je opažajna ili iskustvena činjenica. Da li »ja« eksistira samo u okviru tih promjena ili samo kao izraz njihova jedinstva?

To je bilo naše pitanje. Budući da su te doživljajne promjene nastale djelovanjem, imadu svoj *uzrok, koji nije istovetan s doživljajima.* A taj uzrok nije drugo nego »ja« — i stoga on ne eksistira samo doživljajno (imanentno), nego transcendentno. Kako eksistira: pripadno ili nepripadno (supstancijalno)? Budući da doživljaji ne mogu nastati ni opstojati bez subjekta (supstrata), kome pripadaju, njihov subjekt (i uzrok) transcendentno ili izvansvijesno eksistira kao supstancija — i toliko ga zovemo »duša«.

1. Spoznaja duše

Aristotel i najveći kršćanski filozofi Augustin i Toma Akvinski uče o spoznaji duše ovo:

Ja znam, da osjetilima opažam (percipiram) vanjski svijet; znam, da razmišljam; znam, da još inače (ovo i ono) doživljujem. Znadem ujedno, da sam »ja«, koji doživljujem, tj. znadem za svoj *ja*, i da taj »ja« *jest* (eksistira).

Kako znadem?

Tako, da su doživljaji svojom *eksistencijom nazočni* mojem znanju: meni je poznato, da ih imam, a drugi ljudi ne znaju za njih. Ne trebam da o njima štogod razmišljam i da o njima štogod dokazujem (kako smo dosad ovdje činili), — a ipak mi je poznato, da doživljujem: *ja znam za svoje doživljaje i bez mišljenja.* Dakle: 1.) doživljajno znanje je *drukčije* nego misaono, a 2.) doživljaji i doživljujući ja eksistiraju ne samo kao predmet mišljenja (= idealni predmet), nego *realno,* bez mišljenja.

Koliko je doživljajno znanje *drukčije?*

Za svoje doživljaje kažemo, da su nam poznati, koliko su nam svjestiti, ili koliko za njih *svijesno* znamo. Doživljajno je znanje svijesno, a zovemo ga također *opažajno,* jer do toga znanja ne dolazimo na temelju kojeg drugog znanja, tj. znanje o doživljajima i doživljujućem »ja« imamo *zajedno s doživljavanjem.* To je neposredno (izravno) svijesno znanje. Kad se na to znanje obazremo ili osvrnemo (reflektiramo), tj. kad neposredno poznate (opažene) doživljaje i njihov ja uzmemo kao *predmet* pažnje i kad od opažajne konstatacije njihove eksistencije (realnosti) pođemo dalje — toliko, da nastojimo doznati *uvjete za mogućnost* njihove eksistencije, za *način* eksistencije, za međusobnu *različnost* itd. —, zašli smo time u obrazlaganje, dokazivanje, zaključivanje, izvođenje novog znanja na osnovu opažajnoga; i to je refleksno, *misaono ili razumsko* znanje.

Da li je *doživljajno opažanje razumsko?*

Jest, iako *drukčije,* nego što je sad navedeno znanje, kod koga je doživljujući ja predmet refleksije: najprije imamo doživljajno opažanje, i kad na to reflektiramo, dolazimo do znanja, koje ne pronalazimo samim opažanjem, nego tek *posredovanjem spajanja* dvaju ili više sudova (dokazivanjem, zaključivanjem, — kako smo dosad činili). Kod samog opažanja nema toga, recimo, *umovanja* (diskurzivnog mišljenja). Zato bi uputno bilo, da takav način spoznanja terminološki fiksiramo sa »umno znanje ili um«, jer je već uobičajeno, da umovanje (u psihologiji) razlikujemo od običnog svijesnog znanja, koje imadu svi ljudi i bez umovanja. Pa sad pitamo: da li je i opažajno (svijesno) znanje razumsko, iako nije razumsko u značenju »umovanja«?

Jest, i to zato, što shvaćamo doživljaje i vlastiti ja *drukčije, nego kad osjetilno opažamo* vanjski svijet. A shvaćamo — što je vrlo važno! — ne samo doživljaje, nego *zajedno s njima* i »ja«. Ni jedno ni drugo nije osamljeno (izolirano) shvaćanje, nego je *odnošajno* (relativno), tj. s doživljajima znamo ujedno za njihov »ja« kao *nešto drugo,* nego što su doživljaji, a ipak tako, da je jedno s drugim povezano ili ujedinjeno. Ne samo to, nego još (u tom odnošajnom znanju) shvaćamo *različnost u načinu eksistencije* kod doživljaja i kod ja (jastva): dok su doživljaji u promjeni, jastvo se ne mijenja; a doživljaji osim toga ne eksistiraju sami za sebe, nego su promjene u nečemu, upravo u doživljujućem jastvu, kome toliko pripadaju, i koje toliko eksistira u sebi, nepripadno ili supstancijalno. Premda relativno opažanje ne uključuje izrazitog shvaćanja o tim razlikama, nego ih naknadna refleksija iz opažanja izvodi i dokazuje, ipak je ukupno to znanje sadržano u relativnom (doživljajnom) opažanju. Zato je ono razumsko (misaono).

I umovanje je dakle razumsko shvaćanje i doživljajno opažanje, a razlika je u tome, što posljednje shvaćanje znači *uviđanje ili neposredno konstatiranje doživljajne i jastvene eksistencije s nejasnim shvaćanjem onoga, što tu eksistenciju sačinjava (konstituira).* Prvo je *racionalno* shvaćanje, a drugo (u užem smislu) *razumsko ili intelektualno;* ono je umovanje, a ovo razumijevanje. — Osim ove funkcije, da odnošajno opaža doživljujući ja, razum također odnošajno opaža *razliku između biti i ne biti,* a u toj razlici shvaća »misaona (logička) načela« ili najopćenitije sudove o svemu, što eksistira. Jedno i drugo znanje — o eksistenciji doživljujućeg ja i

o načelima — zove se *intuitivno* (uviđajno). Jer na razum spada i *apstraktno* shvaćanje, kojim upoznajemo na općeniti način (univerzalno) ono, što je u raznim pojedinkama bitno (esencijalno).

Kako sad razbiramo, već je stara filozofija davno ispred Descartesa obratila pažnju doživljujućem ja i znala je, da neposredno mišljenje jamči za jastvenu eksistenciju. Ali je sad jasna i golema razlika prema Descartesu: dok su kršćanski filozofi (skolastici) činjenicu *jastvene eksistencije ili realnosti osigurali na neposrednom (intuitivnom) shvaćanju tako, da je ta eksistencija nezavisna od toga shvaćanja,* Descartes je *u samom mišljenju* pronalazio misleći ja. Tu je pukao jaz između Descartesova *racionalizma* i skolastičkog *realizma:* nazora, da se spoznaja osniva na realnosti, koju pronalazimo u doživljujućem jastvu. Otuda, od konstatiranja te činjenice, polaze i moderni skolastički noetičari u svom opravdavanju realno-objektivne spoznajne vrijednosti. Ako i uzmemo (metodički), da je u osjetilnom opažanju sadržana samo pojavna (fenomenska) realnost, doživljajno opažanje iskazuje, da postoji *nepojavna realnost,* tj. eksistencija vlastitih doživljaja i njihova jastva, kako je opažanju neposredno, sama po sebi nazočna. Podjedno razbiramo, da se na ovom opažajnom (iskustvenom) znanju osniva ili da od njega polazi i umovanje (= metafizičko spoznanje), koliko pojmovno i s pomoću (posredovanjem) zaključivanja dolazi do obrazložene istine o doživljajima i jastvu. Metafizička ili racionalna psihologija nadovezuje na empiričku, koliko racionalno ispituje onu realnost, koja nam je opažajno (empirički) poznata, — ne bi li došla i *do takvih spoznaja, kojima će tu realnost shvatiti neopažajno po onome, što je u cjelini sačinjava.* Sad je jasan zadatak metafizičke psihologije kao i njezino opravdanje.

A napokon sad možemo uočiti razliku između skolastičkog i Bergsonova shvaćanja o doživljajnoj intuiciji. Po Bergsonu je razum samo apstraktivan (statičan i univerzalan), dok »intuicija« znači doživljavanje bez razuma (iracionalno) tako, da se u njemu život pojavljuje, a da o njemu nismo sposobni metafizički umovati.

Međutim razumska funkcija nije samo apstraktivna (kako smo vidjeli), niti je apstraktivno shvaćanje statičko u tom smislu, da iskrivljuje realnost. Jer do »statičkog« shvaćanja dolazimo tako, da se u mnoštvu različitih pojedinki obazremo samo na ono, što se kod njih stalno opetuje i po čemu ih međusobno razlikujemo u različne vrste (biljke, životinje i ljude). A kad shvaćamo promjene

(na pr. da gibanje jedne kugle utječe na drugu), možemo opet upoznati ono, što je stalno ili zakonito, i po čemu upoznajemo »narav« promjenljivih stvari. — A s obzirom na modernu iracionalističku filozofiju važno je i to još znati, da su već Aristotel i skolastički prvaci (kao što to čine i današnji skolastici) isticali, da Boga i dušu možemo shvaćati ne samo čisto racionalno (logički), nego da je našem *životu* prirođena »sklonost« (inclinatio, compassio, connaturalitas) za shvaćanje duše i Boga. Kao što je kreposnik (kaže Aristotel) sklon na ispravno moralno prosuđivanje — te se može nazvati mjerilom moralne dobrote —, tako je čovjek sklon i prije umovanja na priznanje duše i Boga. Ta »sklonost« znači, da je umovanje zavisno od pojedinčeva života, — a u njemu je prema tome i subjektivna raskrsnica za filozofski različite nazore.

2. Materijalizam

Spiritualistička psihologija — priznavajući u čovjeku duhovnu svijest i njezina supstancijalna nosioca i uzroka (dušu) — nailazila je u filozofijskoj historiji na razne protivničke nazore. *Jonski* su naravoslovci držali, da materija živi (hilozoizam). Grčki *atomisti* uče, da je duša složena od atoma. Lucretius Carus obožava prirodu i nalazi u tome najbolje sredstvo za suzbijanje religije, koju smatra praznovjerjem. U novije doba (18. v.) oživljuje *materijalizam* u Franceskoj (Lamettrie, Holbach) i (u 19. v.) u Njemačkoj (Feuerbach, Strauss, Vogt, Moleschott, Büchner). Sredinom prošlog stoljeća nastaje spor između mehanističkog materijalizma i vitalizma; dok je po prvom nazoru sav život u svijetu, napose čovjek, nastao i razvio se mehaničkim gibanjem materije, po drugom je nazoru život sasvim posebna pojava sa samostalnim razvojnim zakonima. Na njemački je materijalizam osobito utjecalo Darvinovo tumačenje razvoja (descendentna teorija); istaknuti popularizator materijalističkog monizma bio je Haeckel. »Njegova spekulacija, kaže Wundt, pripada potpuno pjesničkom stadiju metafizike. Ona se odvija u nizu samovoljnih umišljaja i neodređenih analogija, kod kojih se unatoč modernim aluzijama osjećamo prebačeni u doba, kad još nije bila poznata vještina strogo logičkog mišljenja, i kad se pozitivna znanost još nalazila na stepenu djetinjstva. Upravo po tima vlastitostima dobivaju „Welträtsel" opet svoju tipičnu vrijednost. Taj nam primjer služi kao uzorak, kako netko — kad se puno ne brine, što je dotada povijest umovanja već polučila, pa

lakoćudno prilazi fabriciranju nazora o svijetu po vlastitoj potrebi — uvijek iznova počinje tamo, gdje je i filozofija otpočela, pri maštanju i mitosu«. Ove odsudne riječi najznatnijeg predstavnika moderne psihološke znanosti nalaze svoje opravdanje upravo u činjenici, da se *svijesni život nikako ne može svesti na materiju.* On nije s materijom jedno (mónon) ni kao njezin atribut (kako uči atributivni materijalizam i psihički paralelizam) ni kao njezin proizvod (po kauzativnom materijalizmu). Svijesni doživljaji (moje sjećanje, mišljenje, odluka...) *nemaju nikojeg materijalnog obilježja i ujedinjeni su u jednom doživljujućem »ja«,* a to ne može da bude svojstvo mozga ni njegov učinak: jer mojoj svijesti nisu pristupačne moždane (organske, fiziološke) funkcije, nego doživljaji i »ja«, koji doživljujem, dakle nešto drugo nego materijalno događanje u mozgu. *»Ja« i mozak nije isto,* pa zato nije »ja« ili mozak jedan jedini subjekt i uzrok svijesnog života (kako materijalisti kažu); u samosvijesti se ne nalazi mozak, nego »ja« kao subjekt i uzročnik doživljavanja. Nikakva teorija, nego svijesno (samoopažajno) znanje svjedoči, da doživljaji pripadaju meni, mojem »ja« kao svome trajnom nosiocu (subjektu), a kad bi on bio proizvod (produkt) ili učinak (efekt) mozga, bio bi *mozak subjekt toga »ja« i njegovih doživljaja i svijesnog znanja o njima,* tj. trebalo bi reći: ja mozak svijestan sam sebe i moždanog svoga sjećanja, mišljenja, htijenja... Tako ne govore anatom i psiholog, nego »maštanje i mitos«. Nama je u psihologiji prilično poznata struktura svijesnih doživljaja, znamo na pr. da je mišljenje struktuirano po *refleksiji, relativnom opažanju, uporeďivanju, analizi, sintezi, apstrakciji... a ništa od toga nije sastavljeno moždanim zbivanjem,* tj. u nikojem tome funkcionalnom elementu nema ništa za fiziku i kemiju. Kod gledanja, slušanja i drugih osjetilnih doživljaja ima i osjetilno materijalna (φ) komponenta, ali toga nema kod mišljenja, htijenja... ili kod *duhovnih* doživljaja. Materijalizam je negacija psihologije — i obratno, samo što psihologija negira materijalističku teoriju u ime znanstvenog rada, dok materijalisti mogu svoju teoriju zastupati samo na osnovu negacije svakog drugog znanstvenog rada osim prirodonaučnog, a takva je negacija daleko od znanstvene legitimacije.

I pojedinosti, koje navode materijalistički prirodoslovci u potvrdu svoje teorije, nisu danas više održive ni u samim prirodnim naukama. To se napose tiče *darvinizma* u matetrijalističkoj interpretaciji. Po njoj je živo nastalo iz neživoga (generatio spontanea, aequivoca); a moderna biologija (osobito nakon Pasteura) znade, da nije tako, nego da je »omne vivum ex vivo« (Harvey), »omnis cellula ex cellula« (Virchov), »omnis nucleus ex nucleo« (Strasburger). Nadalje napuštena je i teorija razvoja ili podrijetla (evolucije, descendencije) živih vrsta od nekih prapočetaka na osnovu prirodnog izbira (selekcije) putem borbe za opstanak. U paleontologiji nema dovoljne potvrde za pretpostavku, da su žive vrste nastale preoblikovanjem ili prelaznim oblicima organizma. Osim toga razvoj organizma nije samo rezultat borbe za opstanak, u kojoj bi nekim slučajem preostajali za život sposobniji organizmi, jer slučaj ne može protumačiti redovitog i uređenog ustrojstva kod živih bića. Ako je nadalje u razvoju odlučna borba za opstanak, onda se ne bi moglo održati, što još nije za opstanak sposobno, a ipak je organizmu potrebno (na pr. razvoj oka); to je shvatljivo samo tako, da u organizmu postoji svršnost (finalnost, teleologija), tj. da je razvoj determiniran prema funkciji organizma, a po tim se determinantama i razlikuje organsko od anorganskog (kao što uči vitalizam). Nikako se napokon nije mogao svijesni život, a pogotovo duhovno svijesni život čovjeka, razviti iz nesvijesnih organizama, kao što nas je poučila psihologija. Zato čovjek upravo s obzirom na svoj duhovni (razumno-voljni) život sasvim sigurno nije tek višestepena životinja, i kad bi se on tjelesno razvio od nekih životinja. Naročito sposobnost čovjeka da sebi postavlja životne ideale ili da ocjenjuje život prema neosjetilnim vrednotama dokazuje bjelodano, da čovjek nije samo osjetilne (animalne, životinjske) naravi: on je osoba, a ne životinja.

3. Dva nazora o duhu

Nas zanima pitanje o *sposobnosti čovjeka za oživotvorbu duhovnih vrijednosti. Po čemu je čovjek osposobljen da svojoj životnoj eksistenciji daje duhovni smisao? Kako mora nosilac života da bude izgrađen ili od čega mora da sastoji, da bude kadar u djelo provesti ono, što smatra za vrijedno (dobro) u duhovnom značenju?*

To pitanje otpada za onoga, tko ne priznaje samostalnu opstojnost duhovnim vrednotama. Tko drži, da se one ni po čemu ne razlikuju od neduhovnih vrijednosti, ne treba da traži u čovjeku — njihovu ostvaraocu — naročite duhovne sposobnosti. Materijalistički evolucionisti (naturalisti) drže, da nema specifične razlike iz-

među čovjeka i životinje, nego da je razlika samo stepenična: čovjek je sposoban da oživotvoruje i one vrijednosti, koje zovemo duhovne (znanost, umjetnost, moral, religiju), ali kao što su ove vrijednosti *sasvim ovisne od materijalnih vrijednosti* (nagonskih po Freudu, ekonomskih po Marxu), tako su i ljudske *sposobnosti za oživotvorbu tih vrijednosti ovisne od »materije«* (senzitivne, biološke eksistencije). Kad bi duhovne vrijednosti bile sasvim nešto drugo nego vitalne (animalne) vrijednosti, trebalo bi da čovjek bude i sasvim drukčije osposobljen za njih, nego što su životinje osposobljene za oživotvorbu vitalnih vrijednosti, tj. čovjek bi morao biti *duhovne* naravi: morao bi da ima sasvim drukčiji djelatni (tvorni, aktivni) princip nego životinje. Materijalisti tvrde, da toga u čovjeku nema: on je produkt materijalnih sila, po kojima je prinužden da proizvodi (prouzrokuje) i tzv. duhovna dobra. U čovjeku ne postoji »duh« kao zasebna sposobnost ili životna energija, koja bi *nezavisna bila od uzročne (kauzalne) povezanosti s materijalnim događanjem u svijetu.*

U borbi za opstanak duha moderna je filozofija napustila materijalizam razilazeći se raznosmjerno u tumačenju duhovne konstitucije čovjeka.

Naš je tjelesni život, po K l a g e s u, ujedno duševan, koliko smo sposobni da svijet doživljujemo ili da ga svijesno usebljujemo. Ali kod čovjeka razlikujemo »dušu i srce« i »um (razum) ili duh«. Klages je protivnik materijalističkog naturalizma. Ali po njemu duh ne znači drugo nego tehnički, civilizatorni razum, koji u suprotnom stavu prema duši uništava njezin život: duh je izvor životnog propadanja, pa je zato potreban povratak duševnom životu, naturaliziranje čovjeka. Međutim niti je ispravno, kad Klages duhovnu sposobnost definira kao tehniziranje života, niti je ispravno njegovo mišljenje o borbenom stavu duha s protuživotnom tendencijom. Mi smo sposobni oblikovati život po duhovnim vrijednostima, tj. mi možemo da naučnim putovima tražimo istinite spoznaje, možemo da ostvarujemo vrijednosti, možemo da se odlučujemo prema moralnoj svijesti i da živimo na osnovu religijskog nazora, — a sve to znači, da u našoj duhovnoj sposobnosti izvire novi život, koji je povezan s ukupnim duševnim životom, tako da duh unosi život u dušu, a ne da je razara. Klages je — to protiv njega ističe i S c h e l e r — iskrivio pojam duha time, što ga ograničava na tehničku inteligenciju; a iskrivio je i njegov odnošaj prema životu time, što duhu namjenjuje samo ulogu suprotnika duševnoj osobi. Jer po Klagesu je čovjek kompozicija od duševne (životne) i duhovne »osobe« pa je na pretpostavci njihove suprotnosti izveo, da treba ugušiti duhovnu osobu i predati se prirodnom životu (= naturalistički postulat). No duhovna osoba ima konstruktivni karakter: ona znači, da živi pojedinac (individuum) prelazi u ličnost, koja je nosilac i stvaralac duhovnih dobara.

I S c h e l e r o v a je antropologija protunaturalistička, i on priznaje, da u čovjeku vlada duh. Upravo »vlada«, ne kao razaratelj života (kao što misli Klages), nego kao njegov vrijednosni upravitelj. Opstojnost duha u nama dokazuje činjenica, da čovjek nije samo sastavni dio svijeta, nije metnut u svijet, nego je svijet »metnut pred« čovjeka, tj. čovjek je sposoban da svijet predmetuje (objektivira) ili da ima *predmetnu svijest* o tome, što je svijet. Ujedno čovjek znade za razliku između svijeta i samoga sebe, tj. ima *samosvijest.* To dvoje razgraničuje čovjeka od životinje; i zato je sasvim isključeno, da bi čovjek bio samo jedna višestepena životinja, kako misle evolucionisti. No životinje nisu — drži Scheler — bez praktične inteligencije; pa zato ne valja reći, da čovjeka specifično obilježuje njegova inteligencija (razum), nego duh, koji je od vitalne sfere odvojen, premda je u svojoj aktivnosti sasvim ovisan. Scheler usvaja Köhlerovo mišljenje (na temelju njegovih pokusa s majmunima), da i životinje imadu inteligenciju (a ne samo asocijativnu memoriju), tj. da mogu nešto učiniti životu primjereno ili smisleno i onda, kad su stavljene pred nove situacije, gdje im otprijašnje iskustvo ne dostaje. Ali duha nemaju: ovisne su od svijeta, vezane su na okolinu, dok je svijet ovisan od čovjeka, ukoliko *nastaje u čovjeku novi svijet,* sadržaj idejnog dohvatanja u predmetnoj svijesti, a time ujedno *svijest o samom sebi* (samosvijest). To je upravo bitno kod čovjeka, i zato on nije samo objekt prirodoslovnog poimanja, nego i filozofijskog: po duhovnom svome bistvu postaje čovjek sasvim osebita pojava u kozmosu. Svijestan sebi toga čovjek dolazi na misao, da bi on po sebi mogao i ne postojati — i tako nužno traži izvor sebi i svijetu, dolazi do religijskog naziranja, da se u njemu očituje razvojni stepen kozmičkog praizvora. Da Schelerovu metafizičku ideologiju dalje ne slijedimo, kritički je za nas ovdje dovoljno napomenuti dvoje: 1.) Scheler odviše ističe *neaktivnost duha,* zapravo njegovu posvemašnju

ovisnost od »života« ili od prirodnih sposobnosti, a 2.) on zastupa *evolucionistički panteizam,* koji je već zato neodrživ, što bi čovjek — po tome nazoru — bio još savršeniji nego takav praizvor svijeta, koji je morao proći sve nesavršene stepene razvoja, dok je dopro do čovjeka. Takva koncepcija kozmičkog praizvora ne odgovara onom poimanju Boga, koje sačinjava našu religijsku svijest: jer ona se odnosi na Boga kao osobno biće, ekstramundano ili od svijeta sasvim nezavisno.

Od čovjeka i svijeta k Bogu

1. Na osnovu moralnog zakona dokazujemo, da postoji Zakonodavac — Bog. (Deontološki dokaz, da ima Boga)

Po vlastitom opažanju znamo, da smo *obligirani,* ili da nam je volja vezana: zla ne učiniti, a dobro činiti. Imamo svijest dužnosti (grč. déon): ovo ne smiješ, ovo moraš. Taj imperativ gospodari u našoj svijesti *apsolutno, kategorički, bezuvjetno,* tj. on postoji bez ikojeg obzira, da li ga priznajemo ili ne, da li nam ugađa ili ne, da li netko naše čine kontrolira ili ne. To nije imperativ uvjetni, obzirni, koji bi postojao samo s obzirom na izvjesne uvjete: »ako (pod uvjetom da) hoću izbjeći čijoj kazni, ne smijem da to činim«. Nije tako, nego ja naprosto ne smijem nešto učiniti. Takva apsolutna zabrana nekog zlodjela, to moranje, koje volju obvezuje na posluh, jest moralni imperativ naše savjesti.

Moralna (etička) svijest kategoričke obligacije postoji u svima nama; ona pripada našem iskustvenom znanju, koje imamo po vlastitom opažanju. Ona je iskustvena činjenica (empirički fakat).

To samo po sebi još ne bi dostatno bilo za naše dokazivanje. Jer da obligacija de facto postoji, to još nipošto ne znači, da ona mora postojati, a naše se dokazivanje upravo osniva na tome, da obligacija *mora* da postoji ili da *nužno* eksistira (a ne samo da nam je iskustveno poznata). Ne samo što jest tako, da smo obligirani, nego tako mora da bude — i zato postoji zakonodavac.

Treba dakle da objasnimo 1.) zašto mora da bude, i 2.) kako otuda izvodimo ili zaključujemo (jer smo rekli »zato«) da postoji zakonodavac.

(K 1.) Prva tvrdnja (premisa) našeg zaključivanja glasi ovako: Moralna obligacija mora da postoji zato, da čovjek znade, što je zlo i dobro s obzirom na njegovu razumnu narav.

Dokažimo ovu premisu (gornjak silogizma)!

Čovjek je osjetilno i razumno biće, ima osjetilnu (životinjsku) i razumnu narav. Po osjetilnoj naravi naginje — kao i druge životinje — k onome, što mu ugađa i koristi, što mu je

poželjno kao ugodno i korisno dobro (po nagonu za održanjem). Razumnom svojom naravi čovjek se razlikuje od drugih životinja: 1.) utoliko, što je sposoban da misli (= ima razum), tj. može da shvaća ne samo ovu ili onu pojedinu ugodnu i korisnu stvar, nego može da općenito shvaća ono, što želi (na pr. uopće novac, tjelesni užitak), zatim može da prosudi, da li se takvo dobro nalazi u pojedinim stvarima, i kojim će ih sredstvima postići; 2.) ima slobodnu volju, tj. sposoban je učiniti, štogod hoće kao sredstvo za postizavanje dobra, na pr. dobro mu je da postigne neki užitak i prema ovom cilju (svrsi) može da se posluži raznim sredstvima (krađom, ubistvom). Kod životinje je drukčije: ona osjetilno shvaća (dotiče, vidi...) pojedinu ugodnu i korisnu stvar, za kojom nagonski teži, tj. nastoji tu stvar postići bez razmišljanja, da li bi ovo ili ono učinila, bez odlučivanja ili samoodređivanja. I čovjek tako radi po osjetilnoj naravi.

Ovu izgradnju duševnosti (psihičku konstrukciju) kod čovjeka treba poznavati, da uvidimo, zašto mora postojati obligacija. Evo zašto:

Po životinjskoj naravi čovjek mora težiti za onim, što je njoj dobro; a prema tome mora nastojati, da to i postigne, tj. mora nešto učiniti, da dođe do dobra. Po razumnoj pak naravi može čovjek da promisli, što će učiniti, može da prosudi (razabere), koji čini dovode k polučenju dobra — i stoga može da se slobodno odluči na takve čine (krađu, ubistvo), koji bi ljudima nanijeli najveće zlo, kad ne bi bili zabranjeni. Čovjek hoće da ih učini — s obzirom na svoju životinjsku narav, za koju takvi čini nisu zlo, nego dobro (pošto vode k željenom cilju). Ali ti su čini ipak jedno zlo za čovjeka, i to takvo zlo, da bi se *uništavao ljudski život*, kad bi ostao samo kod osjetilne naravi, ili kad odabiranje tih čina ne bi zabranjeno bilo. U samoj sposobnosti odabiranja (u razumu) mora dakle da postoji zabrana ili obligacija (»ne smiješ zlo učiniti«).

Ukratko: Budući da je čovjek u jednu ruku životinja, koja po životinjskoj svojoj naravi nastoji da pribavi sebi dobro, a u drugu je ruku slobodan da to pribavi takovim činima, koji ljudskom životu donose zlo, upravo *razaraju normalni zajednički život i eksistenciju čovjeka*, zato čovjek treba da znade, što mu je zlo — i to treba da znade s obzirom na vlastitu životinjsku narav, tj. osim što nju imade, *mora da po svojoj naravi i znade, što je zlo za njega*. To pak može znati samo na taj način, da mu je svjestita

zabrana zlih čina. A znanje zabrane pripada razumnoj naravi. Po njoj dakle čovjek *mora* da ima zabranu (obligaciju), koja zaštićuje najveće dobro čovjeka, i zato je kategorička. Tako mora da bude napokon zato, što bi čovjek bez znanja obligacije postao nevezan u svojim činima, tj. *bilo bi sasvim svejedno (indiferentno), što čini*, a ne bi ipak moglo da bude svejedno, kad su mu neki čini na životnu propast.

Dokazali smo našu prvu tvrdnju, da se moralna obligacija osniva na samoj razumnoj naravi i zato mora da postoji. Ona je *zakon razumne naravi.*

(K 2.) Sad postavljamo drugu premisu:

Moralni zakon čini našu *volju ovisnom*, i to kategorički, a to *ne može da bude od samog čovjeka.*

Dakle (»zato«) je čovjek ovisan od zakonodavca, koji gospodari našom razumnom naravi — i kojega zovemo Bog.

Taj »dakle« (zaglavak našeg zaključivanja) logički je potpuno opravdan ili obrazložen, čim dokažemo još i drugu premisu: da moralni zakon nije od čovjeka, tj. da čovjek nije sam sebi zakonodavac (autonoman).

Kad bi naime to bio, znači, da bi vlastitom voljom postavljao sebi (= svojoj volji) odredbu ili zabranu ili imperativ, i to kategorički, tj. tako da sam sebi kaže: »podnipošto ne smiješ«. Zašto ne smijem? — pita se čovjek. Zato, jer ne ću, — odgovara isti čovjek, koji svojom voljom postavlja sebi ovaj »ne smiješ«. Ali kome se postavlja imperativ (»ne smiješ«), ne kaže »ne ću«, nego taj upravo hoće da učini ono, što ne smije. Tu dakle nema zakonske volje, nego je naprotiv volja pripravna učiniti protivno zakonu, pa zato ne može u toj volji da izvire postavljanje zakona.

Dakle je doista čovjek u moralnom pogledu heteronoman ili zakonski ovisan od druge volje, kojoj je podčinjen — i to po samoj razumnoj naravi, na kojoj se moralni zakon osniva. *Gdje je izvor razumne naravi, tamo je također izvor moralnog zakona*; po moralnom smo zakonu ovisni kao i po samoj naravi — od zakonodavca naše naravi. Takav zakonodavac mora da znade, što je za nas zlo i dobro, pa nam svojom voljom određuje, da zla ne činimo, a dobro činimo. Zakonodavac je osobno (razumno-voljno) biće iznad svakog ljudskog života, koliko je naš moralni život o njemu ovisan. To biće jest Bog.

2. **Svrhoviti uređaj svijeta dokazuje, da eksistira njegov osobni Uređitelj — Bog. (Teleološki dokaz)**

»Svrha« (lat. finis, grč. telos) znači »zbog čega«, na pr. kuća se gradi zato (zbog toga), da služi za nastambu, a milostinja se daje zato (u tu svrhu), da se pomogne siromahu. Graditelj i darivalac mogu da imadu svoju ličnu svrhu ili cilj — postići novac pri izgradnji, postići ljudsko priznanje pri darivanju —, ali na to se sad ne obaziramo.

»Uređaj« ili red znači razmještaj (dispoziciju) različitih stvari po izvjesnoj osnovi (planu), na pr. slova i riječi u knjizi, boje na slici, glasovi u pjesmi. — Svrhoviti (svršni, finalni) uređaj znači raspored neke skupine zbog nečega, na pr. kod skupine građevnog materijala zbog izgradnje kuće.

a) Obično i znanstveno iskustvo potvrđuje, da u *svijetu postoji svrhoviti uređaj.* To je prva premisa našeg dokazivanja. Objasnimo!

Svrhovitost možemo najbolje zapažati u organskom svijetu, na pr. kod vlastitog tijela, gdje imademo veoma složenu skupinu različnih elemenata i organa, koji u suvisloj sastavljenosti (kompoziciji) daju stalni učinak (konstantni efekt), a to je održavanje organizma. Svaki je organ — oko, želudac, srce... — anatomski (po svojoj građi) udešen zato, da proizvodi stalnu funkciju (gledanje, probavu, cirkulaciju krvi). Pojedine stanice sastavljaju (komponiraju) zajedničku cjelinu, koja je svrhovito određena ili upravljena k svrsi, tj. funkcionira tako, *da se postigne određeni učinak* (gledanje, probava, cirkulacija), *koji znači dobro za naš organski život.* S ovim je dobrom organsko funkcioniranje u snošaju tako, da je *dobro čitavog organizma i njegova života stvarni razlog* (uzrok) toga i takvoga funkcioniranja; a upravo taj snošaj zovemo svrhovitost ili svrhovita uzročnost (finalna kauzalnost). Pojedini su organi kao strojevi, koji su u sastavnim dijelovima i njihovu djelovanju udešeni za postignuće učinaka, tako da ovi učinci utječu na sastavbu i funkcioniranje, na pr. oko je udešeno za gledanje, tj. gledanje je učinak (rezultat), koji se postizava na taj način, da on *utječe na samu organizaciju* oka, tj. već je sama organizacija (funkcionalna sastavba) uređena »u vidu« ili zbog stalnog učinka. Takav učinak može da bude nešto buduće, kao što se jasno razbira na pr. kod organskog uređenja za spolni život,

gdje je funkcija po sebi određena (determinirana) ili usmjerena k porođaju djeteta: budući učinak utječe na organsku kompoziciju, tako da ona postoji i funkcionalno se razvija upravo u cilju (»zbog«) rađanja ili održavanja čitave vrste ljudske. I svaki ontogenetski razvoj pokazuje finalnu tendenciju, tj. počevši od oplodnje jajeta protječe sav razvitak pojedinog organizma tako, da se postigne njegova savršena forma. (Zato je Aristotel rekao, da je u živim bićima duša ili oblikovateljni, svrhodavni princip, t. zv. entelécheia.)

b) Svrhoviti uređaj svijeta (kozmosa) mora da ima *posebni svoj uzrok.* To je naša druga premisa.

Kažemo »posebni«, da time isključimo takve uzroke, koji bi *slučajno* proizveli dotične učinke (gledanje, probavu...). Materijalisti naime kažu, da oko nije zato, da gledamo, nego mi gledamo, jer imademo oči; krila nisu zato, da ptica leti, nego ona leti, jer ima krila. To jest, slučajno su nastale oči, krila..., i zato je došlo do gledanja, lećenja. Tu ne postoji svrhovitost, tj. organi nisu udešeni zbog nečega, s nekom svrhom, nemaju nutarnju upravljenost ili usmjerenost (tendenciju) k nekom učinku, nego taj učinak proizlazi iz slučajnog razvitka.

Ali to je materijalističko mišljenje krivo. Što znači »slučaj«? Prolazniku padne slučajno crijep na glavu s krova, a to znači, da je nastao stjecaj uzročnog niza — hodanje prolaznika i pad — bez predviđanja ili nenamjerno. Slučaj dakle ne isključuje svaki uzrok, nego znači samo to, da neki uzrok nije sam po sebi određen za ono, što se kao slučajno dogodi, tj. slučaj nema svoga posebnog uzroka, na pr. da je netko kopajući zdenac naišao na novce, to je učinak slučajan, tj. nije predviđen, nema u samom kopanju zdenca svoj posebno određeni uzrok. Kad ne znamo za pravi uzrok, kažemo, da je slučajno nešto nastalo, pa je prema tome slučaj »mjerilo za naše neznanje« (H. Poincaré). Ali organski svijet nije takvim slučajem nastao; pojedini organi i njihove funkcije moraju imati posebni svoj uzrok — i to baš zato, jer se njima *postizavaju konstantni učinci, koji služe na dobrobit organskog života, na njegovu eksistenciju i razvitak.* Ta konstantna veza najraznoličnije sastavljenih dijelova u funkcionalnom suglasju ili skladu (harmoniji) s jednim rezultatom dokazuje, da je ta veza (u organskom svijetu) zaista svrhovita, tj. da je rezultat predviđen u funkcionalnom sastavu (organizaciji) ili da je taj *rezultat baš ono, zbog*

čega su organi sastavljeni. A ono, što je predviđeno, što utječe na uzrok i njegovo djelovanje, to ima svoj posebni uzrok, koji je po svom djelovanju upravo zato određen, da postigne izvjesni učinak.

Neki opet materijalisti priznaju posebni uzrok za svrhovito uređenje svijeta, ali kažu, da on djeluje nužnó, tj. svrhovito je uređenje nastalo *nužnim razvojem* (evolucijom).

»Razvoj« znači takav prijelaz od jednog stanja u drugo, gdje se postizava određeni učinak ili stalni rezultat, tako da razvoj znači ostvarivanje (uzbiljenje) izvjesne svrhe. Evolucionisti se tome i ne protive, nego samo tvrde, da kozmička evolucija rezultira iz nužnog djelovanja ili iz takvog uzroka, koji »slijepo« proizvodi sve pojave organskog svijeta. Zato mi protiv evolucionističkih materijalista postavljamo (k drugoj premisi) novu tvrdnju:

c) Uzrok svrhovitog uređaja jest *inteligentan (razuman).*

Ne poričemo evolucije, ali poričemo, da je ona proizvedena »slijepo« u tom smislu, da bi njezin uzrok bio posve nesvijestan ili podsvijesno (polusvijesno) inteligentan — i da ne bi stvarno različan bio od svijeta, nego s njime istovetan (identičan). Neki naime evolucionisti priznaju, da postoji uzrok svrhovitog uređaja u kozmosu, pa mu čak priznaju i neku (nesvijesnu ili polusvijesnu) »dušu«, ali tvrde, da se ona sasvim nalazi u svijetu ili da je s njim jedno isto (mónon). To su *evolucionistički monisti*; a zovu se i panteisti, koliko za kozmičku dušu kažu da je »božanstvo« i prema tome da je »sve = bog« (pān-theós).

To je krivi nazor. Jer sasvim nesvijesni uzrok ne bi kadar bio da svrhovito djeluje; a nije to kadar ni polusvijesni uzrok. Svrhovito je naime djelovanje ono, kod koga uzrok *znade, zašto djeluje,* a to znati može samo jedan razumni uzrok. — On može da bude u svijetu (imanentan), ali svakako mora da bude različan od svijeta (kao što je i naša duša stvarno različna od tijela), a nikako ne može da bude sa svijetom istovetan: jer u organskom (i pogotovo anorganskom) svijetu nigdje ne razabiramo, da bi organi imali znanje o svome svrhovitom uređaju. Uzrok toga uređaja mora da je inteligentan, a uređeni svijet nije inteligentan: dakle nije svrhodavni uzrok s njime istovetan.

d) Napokon tvrdimo: Inteligentni uzrok svrhovitog uređaja u kozmosu *eksistira o sebi ili nužno,* a ne ovisno ili nenužno (kontingentno). To je zato, jer bi kao nenužni uzrok bio ovisan od

drugoga, a u nizu ovisnosti ne možemo ići beskrajno, tako da bi ostao sam taj niz ovisnih uzroka bez ikoga, od koga je ovisan.

Dakle: Ureditelj svijeta jest razumno biće (osoba) i samosebno eksistentno — i zovemo ga Bog.

3. Ovisno eksistentne stvari u svijetu dokazuju, da neovisno (o sebi) eksistira njihov uzrok — Bog. (Dokazivanje na osnovu nenužne opstojnosti svijeta)

Pri našem prvom (deontološkom) dokazivanju spoznali smo istinu, da eksistira moralni Zakonodavac svih ljudi. To će reći, spoznali smo, da su ljudi u svome voljnom (svrhovito smislenom) životu ovisni od volje, koja razumnoj naravi ljudskoj postavlja životni zakon. To pak znači, da je od ove zakonodavne volje ovisna i sama naša razumna narav; svi su ljudi po razumno-voljnoj svojoj naravi u odnosu (relaciji) ovisnosti sa razumno-voljnim Zakonodavcem, koga zovemo Bog. U postavljanju zakona uključeno je i postavljanje životne svrhe (jer moralnom je zakonu funkcija, da odvraća volju od svršnih čina, koji se protive zakonski određenom dobru naše naravi). Zakonodavna je dakle volja Božja ujedno svrhodavna, tj. Bog daje čovjeku moralni zakon zato, jer mu određuje životnu svrhu. — Tako smo upoznali glavni atribut Božje naravi: osobna volja. Mi smo u osobnom odnošaju ovisnosti prema Bogu. Upoznali smo dakle eksistenciju Božju i ujedno Njegovu narav; spoznali smo istinu, da ima Bog i što je ili kakav je po svojoj biti (naravi).

Drugi (teleološki) dokaz, da ima Bog, doveo nas je također do jednog atributa: razuman, jer smo upoznali Boga kao kozmičkog Ureditelja, a svrhoviti uređaj svijeta iziskuje inteligentnog ureditelja. Dodamo li sad i to, da postojeći kozmički uređaj nije jedino mogući, da ne postoji tako, te ne bi mogao ne postojati (jer bi u svijetu moglo da bude po broju i po vrstama drukčijih bića, nego što de facto jesu, pa i zakoni kozmičkih događanja nisu apsolutno nužni), — to nam dokazuje, da je Ureditelj svijesta slobodnovoljne naravi, tj. da je mogao svijet i drukčije urediti. Iz svrhovitog uređenja smo dakle spoznali istinu, da ima Bog, tj. da eksistira osobno biće, od koga je sav svijet (s obzirom na svoj uređaj) ovisan.

Sada prilazimo trećem dokazu: da je svijet od Boga ovisan po svojoj eksistenciji.

Kod svih je dokazivanja nešto zajedničko: 1.) nedostatak nečega ili nemogućnost, da nešto eksistira samo po sebi (moralni zakon nije sam od sebe, ni svrhovito uređenje svijeta nije bez nekoga, a sad ćemo vidjeti, da ni čista eksistencija svijeta nije sebi dostatna); 2.) svi nam dokazi otkrivaju ovisnost (zakon je od drugoga, uređenje od drugoga, eksistencija svijeta od drugoga). Najprije uočujemo razne činjenice (eksistenciju moralnog zakona, zatim kozmičko uređenje, a sada ćemo ogledati nenužnu opstojnost svijeta), pa polazeći od tih činjenica izvodimo, da eksistira takvo jedno biće, bez koga ne bi moglo da bude ni ovih činjenica — zato, jer sve one uključuju u sebi potrebu ovisnosti od nečega (zakonodavca, uređitelja, uzroka eksistencije). Na osnovu tih činjenica i njihove ovisnosti zaključujemo ili dokazujemo, da eksistira biće, od koga su ovisne; a to biće nazivamo Bog, jer je osobne (razumnovoljne) naravi i sasvim neovisno eksistira. Upravo tu karakteristiku Božje eksistencije, da je neovisan ili da eksistira o sebi (ne od drugoga), sad ćemo dokazati.

a) *Prva premisa:* Fakat je, da u svijetu ima stvari, koje eksistiraju nenužno (kontingentno).

Objasnimo!

Vi znate, da eksistirate, a osim toga eksistiraju i druge stvari. Kako eksistirate? Ponajprije tako, da ste nastali, otpočeli eksistirati. Mi ljudi i druge stvari prestajemo eksistirati, imamo završetak eksistencije. Između početne i završne granice koješta se mijenja, dolazi i prolazi, nastaje i nestaje. Što to znači? To, da eksistiramo, ali možemo također i da ne eksistiramo. Mi ne eksistiramo tako, te ne bismo mogli da ne eksistiramo. Po tome, što smo ljudi, po samoj našoj čovječanskoj naravi (biti) ne slijedi, da baš moramo eksistirati, ne eksistiramo nužno. *U nama nije razlog za eksistenciju, tako te bi isključena bila mogućnost neeksistencije.* Mi smo po *naravi indiferentni za eksistenciju i neeksistenciju.* Mi eksistiramo samo, koliko smo ovisni, i to mi ljudi od naših roditelja i svega drugoga, od čega je život ovisan. A tako je i s drugim stvarima u svijetu: štogod se mijenja, što je nastalo i prestaje eksistirati, to je nenužno ili ovisno (od drugoga).

b) *Druga premisa:* nemoguće je, da eksistiraju jedino ovisna bića.

Zašto?

Mi možemo raditi i bez naših roditelja, ali toga ne bismo mogli, da nismo dobili od njih eksistenciju; u svome radu (djelovanju) nismo od njih ovisni, a po eksistenciji jesmo, tj. roditelji su uzrok naše eksistencije ili oni su našu eksistenciju proizveli (prouzročili). Oni su opet ovisni od svojih roditelja — i tako se taj niz ovisnih uzroka nastavlja. Ima i takvih nizova, gdje su uzroci ovisni jedan o drugome i u samom djelovanju na pr. kad ja pokrećem rukom, a ruka batinom, koja pomiče kamen; tu su batina i ruka posredni (instrumentalni) uzroci, koji su u djelovanju ovisni od prvobitnog uzroka (a taj sam ja) te posreduju između njega i učinka (pomicanja kamena). Gledamo li sad na kakavgod niz međusobno ovisnih uzroka, tvrdimo, da je nemoguće, te bi samo takav niz eksistirao. Nemoguće je zato, jer takav niz (kad bi i beskrajan bio) sastoji od ovisnih članova, tj. svaki pojedini član toga niza eksistira ovisno od drugoga, tj. ne bi ni eksistirao bez drugoga —: dakle ni čitav niz ne bi eksistirao bez drugoga. Taj »drugi« nije opet i sam ovisan (od drugoga), jer kao takav pripada nizu, traži osim sebe još nekoga drugoga. *Svaki član u tome nizu upravo ovisi o drugome* kao karike u lancu; jedan kao da prstom pokazuje na drugoga, bez koga ne bi eksistirao. Pa kad bi samo takvi ovisni uzroci eksistirali, to znači, da *nema nikoga, od koga su ovisni*; jer ovisnost uključuje dvojicu: onoga, koji je ovisan, i drugoga, od koga je prvi ovisan; a tu sad pretpostavljamo, da eksistira samo prvi, koji je ovisan (= čitav niz) — bez drugoga. Nemoguće je dakle, upravo protuslovno, da bi eksistirali samo takvi uzroci, koji su ovisni, koji ne eksistiraju po sebi (o sebi) nego od drugoga.

Zaglavak: mora dakle da eksistira takvo biće, koje nije ovisno, koje po svojoj naravi nije indiferentno prema eksistenciji i neeksistenciji, nego *imade u sebi razlog, da eksistira, tj. ne može ne eksistirati, nego eksistira nužno, o sebi.* Nije po svojoj eksistenciji odnošajno (relativno), nego je *apsolutno* (samosebno, samo o sebi eksistentno).

c) Budući da je svako promjenljivo biće nenužno i eo ipso ovisno, zato apsolutno neovisno biće mora da je *nepromjenljivo.* Svaka promjena znači prijelaz od nečega, što još nije, na ono, što jest (nastaje), prijelaz na »biti« (ili imati) od onoga, što samo može da bude (a još ga nema). Promjena je prijelaz od mogućnosti (potencijalnosti) u zbiljnost (aktualnost). Kod nepromjenljivog bića

nema nikoje mogućnosti (neopstojnosti), nego je samo *čista zbiljnost*. Od nje je ovisno sve, štogod je zbiljsko, a nenužno.

U svijetu pak eksistiramo i mi ljudi, kod kojih je uzbiljena razumno-voljna (osobna) narav:

Dakle je i samosebni uzrok naše naravi *osoba*, i zato ga zovemo *Bog*.

4. **Sve, što se u svijetu mijenja i što eksistira ovisno od drugoga, pretpostavlja, da eksistira biće nepromjenljivo i eksistencijalno neovisno (neprouzročeno, o sebi)**

U pređašnjem dokazu (argumentu) iz kontingencije pazili smo upravo na kontingentnost ili nenužnu eksistenciju; uzeli smo u obzir činjenicu, da u svijetu ima stvari, koje eksistiraju na taj način, da po sebi ne moraju eksistirati ili da su po svojoj naravi (= po onome, što jesu) indiferentne za eksistenciju: s obzirom na njih same može im pripadati eksistencijalni »da« i »ne«. U njima samima nema razloga za »da«; taj je razlog izvan njih. A kod svega — rekosmo nadalje — što eksistira, ne može tako da bude: dakle nešto eksistira nužno...

Ni ja, ni drugi ljudi, ni stvari u svijetu ne ekstistiramo tako, da bi pri tom bila isključena mogućnost neeksistencije; mi možemo i neeksistirati. To znači: mi ne eksistiramo nužno, nego je naša eksistencija uvjetna, ovisna od nečega. Po čemu to »vidimo« ili raspoznajemo? Zašto stvari u svijetu ne traže eksistenciju tako, da bez nje baš ne bi mogle da budu? — Jasno vidimo, zašto: kad bi nužno tražile (zahtijevale) eksistenciju, ne bi mogle da budu bez nje, ne bi nikad mogle da ne eksistiraju; a protivno tome jasno i glasno nam govori iskustvo, da stvari nastaju i nestaju, da se kojekako mijenjaju, dakle da također ne eksistiraju, da od neeksistencije prelaze u eksistenciju i obratno.

Razmotrimo sam taj »prijelaz«!

a) Mi znamo po unutarnjem iskustvu (svijesnom opažanju), da se u nama događaju promjene, na pr. kad nešto hoću da učinim; i pred tim sam bio sposoban za to, ali još nisam učinio, bio sam tek u stanju mogućnosti (potencijalnosti) da imam sadašnji čin svoje hotnje, a još ga nisam imao: sada ga imam, sad hoću, sad je čin (akt) hotnje postao zbiljski (realan), tj. sad eksistira, dok pred tim nije ga bilo. Tu je dakle promjena, nešto je nastalo, čega nije bilo; a to je prijelaz od ne biti na biti, od »ne« na »da«, od onoga, što u meni (subjektivno) može da bude, na ono, što zbiljski ili činjenično (aktualno) jest. Tako je kod svega, što se usvijesno događa, na pr. kod stjecanja znanja: nije ga bilo, pa zatim nastane, tj. i tu je prijelaz od stanja mogućnosti (»mogu da imam, ali još nemam«) u stanje aktualno (»imam«). Kad se sjećam, radujem ili bilo što doživljujem, svaki put je neki prijelaz ili promjena. Dakako u meni ili u subjektu promjene.

Vanjsko (osjetilno) iskustvo također nam kaže, da je svijet pun promjena: stvari mijenjaju mjesto (= mjesna promjena ili gibanje), mijenjaju boje, veličine itd. Ima i takvih promjena, gdje čitava stvar nastane: rađaju se životinje i ljudi — i izumiru. I opet prijelaz od onoga, što može da bude (a još nije) u to, da sada jest.

Konstatirali smo, evo, iskustvenu činjenicu, da u svijetu eksistiraju promjene, da eksistiraju promjenljive stvari. To neka je *prva premisa* našeg dokazivanja. I sada je dakle kao i kod pređašnjih dokaza naše polazište (ishodište) u iskustvenoj činjenici, koju pojmovno točno odredimo pa onda zaključujemo. Sad smo dobili pojam promjene i odredili (definirali) smo ga kao »prijelaz od potencijalnosti u aktualnost« (ne imati — imati, mogućno biti — zbiljski biti). Nastavljamo s dokazivanjem ili zaključivanjem tako, da postavljamo *drugu premisu:*

b) *Štogod se mijenja, ovisno je također od drugoga*, mijenja se također od drugoga.

Može naime da se nešto i samo od sebe mijenja, na pr. sve, što živi, mijenja se u sebi i po sebi; kad se odlučimo na neki čin, to je od nas samih, nastala je promjena u nama tako, da smo joj mi sami uzrokom. Ali ni živa bića ni mi u svome htijenju ne mijenjamo se potpuno ili isključivo sami od sebe: sve, što živi, koliko živi, ovisno je od koječega, a naša je sposobnost htijenja (volja) također ovisna, jer nju pokreću (moviraju) razlozi, da ovo i ono hoće ili ne će. Zato kažemo, da je sve, što se mijenja, ovisno »također« od drugoga.

To možemo dokazati ovako: Promjena, rekosmo, znači najprije »ne« onda »da« (potencijalnost - aktualnost), tj. u promjenljivom subjektu se nalazi »ne«, subjekt nema ono, do čega će tek doći, na pr. kad zapalimo drvo, ugrijavamo vodu; ali promjena ili *prijelaz* od »ne« u »da« iziskuje svoj uzrok, mora da bude prouz-

ročen ili proizveden, tj. ovaj »da« jest *ovisan* (jer kad to ne bio, trebalo bi reći, da je neovisan ili nuždan, a u tom slučaju ne bi mogao tek nastati, ne bi moglo da bude ispred njega »ne«): dakle je svaki prijelaz od »ne« u »da« prouzročen — ili potpuno od samog promjenljivog subjekta ili ne samo od njega, nego također od drugoga. Potpuno (isključivo) od njega nije proizveden, jer proizvesti može samo, koliko već jest (koliko mu pripada »da«), a budući da je promjenljiv, pripada mu »ne« tj. nema onoga, što bi sebi imao da dade, — a to je protuslovno. Dakle je svaki promjenljivi subjekt ovisan također od drugoga.

c) Još sad na ovu istinu nadovežimo drugu (novu premisu): nemoguće je, da eksistiraju *samo promjenljiva*, prouzročena bića. Zašto?

Kad bi samo promjenljiva bića eksistirala, *sva bi bila ovisna od drugoga*, u snošaju ovisnosti s nekim drugim bićem; čitav niz (lanac) takvih bića eksistirao bi samo, koliko eksistira još nešto *osim njih*, — pa kad toga drugoga osim njih ne bi bilo, ne bi eksistirao ni čitav niz (=promjenljivi svijet). Dakle u svojoj promjenljivosti ovisna bića mogu eksistirati samo uz pretpostavku, da eksistira nešto neovisno, nepromjenljivo, neprouzročeno, ne od drugoga, nego o sebi eksistentno.

d) Može li takvo biće da bude *istovetno sa svijetom* (kao što misle monisti)?

Ne može: jer je svijet promjenljiv, ovisan, pa ne može ujedno da bude nepromjenljiv, uzročno neovisan.

Samosebni uzrok svijeta dao je svijetu svu eksistenciju, tj. proizveo ga je od ništa ili *stvorio*. Taj je Stvoritelj osobne naravi, jer je stvorio i nas ljude, osobne eksistencije — i zato ga zovemo *Bog*.

Što znamo o Bogu?

»Ništa; jer nismo sposobni da nešto razumski znamo o Bogu«. Tako kažu *agnostici*.

Ateisti (bezbošci) tvrde: »znamo, da nema Boga«. Tu tvrdnju moraju ateisti i dokazati; nije sve istina, što se tvrdi. Mi smo dokazali, da njihova tvrdnja nije istinita, tj. dokazali smo, da Bog eksistira. — Agnostici ne tvrde: »nema Boga«, nego kažu: »ne možemo ništa tvrditi ni poricati, jer nismo kadri ni jedno ni drugo«. Je li uistinu tako?

1. Eksistencija Božja

Sa sigurnošću smo *spoznali istinu, da Bog eksistira*. Kako smo došli do te istine? *Dokazivanjem:* svijet i naš život bili su nam temelj, ishodište, polazište, put spoznanja o Božjoj eksistenciji. Dakle smo sposobni razumom (= mišljenjem, dokazivanjem, zaključivanjem) spoznati nešto o Bogu, upravo spoznati Njegovu eksistenciju.

Da li je eksistencija jedino ili sve, što smo kadri znati o Bogu? Jesmo li već i nešto više saznali o Bogu kod naših dokaza? Mi neprestano spominjemo Boga i kažemo, da smo spoznali eksistenciju Božju: zar smo dakle već upoznali i Boga, kad smo dokazali, da eksistira? Kod tih smo dokaza odgovorili na pitanje, *da li ima* Bog, a osim toga se pita: *što jest Bog?* Po čemu smo mi Boga — dokazavši, da eksistira — razlikovali od svega drugoga, što nije Bog?

Dokazali smo, da eksistira *uzrok svijeta*, i to na taj način eksistira, da *nije ovisan* od drugoga, nego *eksistira o sebi:* izvor svijeta eksistira nužno, nepromjenljivo. Nazvali smo ga Bog. Zar dakle nismo ništa o Bogu spoznali? Upravo smo to spoznali, da imademo o Njemu misao (pojam): eksistira o sebi. To nam je prva misao o Bogu, i njome izričemo ono, što je najznačajnije ili bitno (bivstveno) kod Boga: biti o sebi, nužno (neovisno, apsolutno). Dakle je neopravdano reći, da nismo kadri ništa spoznati o Bogu, i to baš putem dokazivanja (razumski).

Kako (na koji način) eksistira Bog? Ne tako kao svijet, tj. ovisno, nego neovisno ili o sebi. Negativno i pozitivno znamo, kako Bog eksistira. To smo ustanovili po uporeĐenju sa svijetom, koji je učinak Božji. Suprotno od svijeta, Bog ima sam u sebi razlog eksistencije. To je bît Božja, jer baš po tome načinu eksistencije moramo pomišljati Boga. Kad se pitamo, što je Bog, prvo je, da odgovorimo: biće, koje *o sebi* (samosebno, apsolutno) eksistira.

2. Vlastitosti (savršenosti) Božje

Možemo li još nešto znati o Bogu? Po eksistenciji svijeta doznali smo za eksistenciju Božju, a možemo li još štogod doznati putem učinaka Božjih u svijetu?

Stvari u svijetu imadu neke vlastitosti (svojstva), kojima su na neki način usavršene. U svijetu smo i mi ljudi, a nama je vlastita savršenost, da smo razumne (osobne) naravi i sposobni za mišljenje i htijenje. Sve su te savršenosti učinjene (proizvedene) od Boga, pa se zato na neki način nalaze u Bogu kao uzroku. Kažemo »na neki način«, jer sve je u svijetu *ograničeno* savršeno, dok su u Bogu savršenosti *neograničene*.

Zašto? Od nikoga nije Bog ovisan i zato nije od nikoga ograničavan u svojim savršenostima. Niti sam po sebi nije ograničen; jer bi to značilo, da mu još nešto manjka ili da nema nečesa, tj. da može primiti od nekoga i prema tome biti ovisan, a to nije.

Sve su dakle savršenosti u Bogu neograničeno uzbiljene ili ostvarene (aktualizirane).

Koje su savršenosti u Bogu?

a) Kad smo dokazivali, da eksistira Bog, spoznali smo ne samo, da eksistira kao uzrok svijeta (i to eksistira samo o sebi), nego smo još puno više spoznali: to, da je taj uzrok *osobne* naravi ili da ima *razum i volju*. Dokazali smo naime, da je mogao učiniti i sasvim drugi neki svijet, tj. da je slobodno, a ne da je nužno proizveo baš ovaj faktični svijet: *htio* je ovaj, a ne koji drugi. *Znao* je, što hoće, jer je svijetu dao zakone svrhovitog uređenja (kako smo vidjeli kod teleološkog dokaza). A što je najglavnije: prouzročio je *čovjeka*, razumno ili osobno biće. Budući da je uzrok svijeta dao eksistenciju razumnim stvorovima, svakako mora da je i sam *razumne naravi* (jer ne može dati, čega nema). Po učincima dakle prepoznajemo njihov uzrok: po nenužnosti svijeta, po njegovu uređenju, napose po tome, što u svijetu ima razumskih stvorova, proizlazi, da je i

njihov uzrok *osoban*, tj. da je Bog. Nema prema tome nikoje sumnje, da smo razumskim putem (dokazivanjem iz svijeta) spoznali Boga.

Uzrok svijeta jest osobne naravi. To smo dokazali, tj. razumski (mišljenjem) spoznali. »Osoba« znači dvoje: 1.) eksistirati u sebi (= samostojno, supstancijalno), ne u drugome, i to potpuno kao sam svoj (= samosvojno, hipostatički); 2.) biti razumski sposoban za spoznaju. Jedno i drugo jest kod Boga: da je samosvojan, znamo po tome, što nužno ili samosebno eksistira, a da je razuman, uvidjeli smo kod naših dokaza, da je uredio svijet i da je uzrok razumnih ljudi. Možemo li još nešto znati o Bogu, koliko je osobne naravi? Da li je *isto tako* osobne naravi, kao što smo i mi ljudi?

Uzmimo navedena dva mjerila za osobu: samosvojnost i razumnost. Bog je *drukčije samosvojan* nego mi ljudi, jer eksistira o sebi, a mi tako ne eksistiramo. Bog je i *drukčije razuman* nego mi. Svakako je razumnost jedna savršenost: razumnost ili sposobnost spoznati istinu čini i nas ljude savršenijima od svih drugih stvorova na zemlji. Ali kod nas je *nesavršen način*, kojim spoznajemo; jer mi spoznajemo na temelju osjetilnog shvaćanja, zatim postepeno (diskurzivno), tj. tako, da od poznatog izvodimo ili zaključivanjem dolazimo do novih spoznaja, a bilo bi svakako savršenije, kad nam spoznaja ne bi ovisna bila od osjetila i kad bi odjedamput imali znanje, i to još o svemu, a ne u ograničenoj mjeri. Znanje (spoznaja) je dakle posve čista savršenost, ali je nečist ili sa nesavršenošću pomiješan način našega znanja. Tako je i volja i život čista savršenost, ali je to kod nas ljudi utoliko nesavršeno, što nam je volja vezana na naše nesavršeno znanje, a život je mnogostruko ograničen (vremenski, prostorno, itd.). Kako je kod Boga? Da li je kod Njega osobni život (razuma i volje) ikojom mjerom ograničen? Budući da je Bog neograničeno savršen, zato i njegov osobni (razumno-voljni) život *ne može da bude u ograničenoj mjeri savršen*, kao što je kod nas ljudi.

Neki protivnici kažu: »Niste spoznali Boga, nego praizvor svijeta, a to je ogromna razlika; jer Bog je osobno, razumsko biće, inače Ga ne bi ljudi poštivali (ne bi u religijskom odnosu bili s Bogom), a da je osobne naravi, toga niste dokazali i prema tome niste spoznali Boga.« Što ćemo reći na taj prigovor?

Potpuno je sigurno, da svi ljudi, koji poštuju Boga ili koji su religiozni, pretpostavljaju, da je Bog osobne naravi. Mi smo ljudi međusobno u osobnim (ličnim) odnošajima, ukoliko imademo razum ili ukoliko smo sposobni razu-

mijevati (misliti): ne može se reći, da smo u osobnim odnosima sa nerazumnim stvorovima. Kad pak poštujemo Boga — na pr. kad Mu se molimo, kad se za grijehe kajemo, kad se u Njega ufamo i kad Ga dobrim djelima ljubimo iznad svega drugoga — u svim bogoštovnim (religioznim) činima ili doživljajima stojimo u odnosu s Bogom kao *osobnim* bićem, koje *znade* za nas i za naše doživljaje. To je dakle nesumnjiva istina, da činjenično (de facto) smatramo Boga osobom (razumnim bićem) tj. tako pretpostavljamo u samoj činjenici naše religioznosti. *Zašto* pretpostavljamo? To je pitanje. Kako smo došli do toga? Na temelju čega držimo, da je Bog osobne naravi? Naši protivnici *(iracionalisti)* kažu, da to znademo bez razuma: »čovjek (subjekt religijskog proživljavanja) imade sam u sebi — u svojim osjećajima vlastite ništetnosti, ograničenosti, ovisnosti, u svojim čežnjama za boljim, savršenijim, sretnim životom — izvor saobraćaja s osobnim Bogom. Nije izvor u svijetu, u spoznaji svijeta, u razumu: misaonim (teoretskim, logičkim) putem ne možemo saznati, da li je uzrok ili izvor svijeta osobne naravi. Možda je taj praizvor svijeta neosobno ili nerazumno biće, — tko će znati, kakove je naravi!« Mi smo naprotiv dokazali, da je uzrok svijeta osobne naravi.

»Meni se čini kao glavni dokaz za eksistenciju Boga to, što ne mogu zamisliti, kako bi mogao nastati pukim slučajem ovaj veličanstveni i divni svemir zajedno s nama kao *razumnim* bićima« (Darwin). »Ovakav uređaj (kakav vidimo na pr. kod kruženja planeta oko sunca) *nije učinak slučaja*... Moramo dakle uzeti, da je jedan prauzrok dao planetima gibanje« (Laplace). »Da je nastao ovakav svemirski sustav sa svim svojim gibanjima, bio je potreban takav uzročnik, koji je *poznavao i međusobno isporedio* količinu materije u raznim tjelesima sunca i planeta, zatim silu gravitacije, koja bi otud nastala, kao i nejednaku udaljenost glavnih planeta od sunca te sporednih planeta od Saturna, Jupitra i naše Zemlje; a povrh svega još i brzinu, kojom bi se mogli ti planeti kretati oko tolikog kvantuma materije u centralnim tjelesima. A sve te stvari kraj tolike raznolikosti tjelesa međusobno isporediti i u sklad svesti iziskivalo je jedan uzrok, koji ne samo da nije bio slijep i slučajan, nego koji je vrlo dobro poznavao mehaniku i geometriju... Taj divni uređaj sunca, planeta i kometa mogao je nastati jedino *odlukom i moću jednoga premudroga i svemoćnoga bića.* Iz toga slijedi, da je Bog *živo, mudro i svemoćno* biće, koje je uzvišenije od čitavog svemira i u potpunoj mjeri savršeno« (Newton). »Jer mi nalazimo, da u materiji ravna jedan vrlo mudri plan, to mora svakako da je nju postavio u te harmonične odnošaje jedan prauzrok, koji njome *vlada.* I baš zato mora da postoji Bog, jer priroda čak u kaotičnom stanju ne može drukčije da djeluje nego po pravilima i u redu« (Kant). »Isključeno je, da bi se ikad atomi pukim slučajem po vlastitoj snazi mogli složiti u žive stanice... Organizmi ne bi nikad mogli nastati bez jedne *inteligencije,* koja djeluje prema cilju« (fizičar Krönig). »Ja ne ću nikad pojmiti jedan sistem tako uređenih bića bez jedne duhovne sile, u kojoj izvire taj poredak. Prema tome ja vjerujem, da svijetom vlada jedna *moćna i mudra volja«* (Rousseau). Sustav planeta, uopće zvjezdani sustavi, jesu kompozicije uređene po božanskoj *mudrosti«* (R. v. Mayer, osnivač teorije o toploti). »Kako mi pod imenom Bog razumijevamo ne možda kakvu prirodnu slijepu silu kao uzročnika svih stvari, nego jedno sveviśnje biće, koje je *promišljeno i slobodno* stvorilo svijet, i kako se nama samo o ovom pojmu

radi, to bismo mi mogli strogo uzevši, zanijekati, da deisti uopće imadu vjeru u Boga« (Kant). Deisti naime priznaju osobnoga Boga, ali ne priznaju providnosti, kojom se Bog brine za svijet.

b) Kad smo sad doznali, da je Bog neograničeno savršen, to nam služi mjerilom, da Ga još bolje spoznamo, i to na taj način, da *isključimo kod Boga sve, što je nesavršeno* ili da Mu svaku nesavršenost zaniječemo (negiramo). Pogledajmo svijet i njegove nesavršenosti, pa ćemo otuda doznati, što i kakav Bog *nije*, odnosno protivno tome, kakav jest.

Mi smo ljudi, rekosmo, osobne ili razumsko-voljne naravi, ali smo *sastavljeni s tijelom* (materijom). To je nesavršeno i toga kod Boga nema. Naš je tjelesni život svakako ograničen, nesavršen, a prema tome je i duševni život (razuma i volje) nesavršen. Bog uopće *nije sastavljen*, pa nije sastavljen ni s tijelom.

Kod Boga isključujemo svaku (fizičku) sastavljenost: On nije sastavljen supstancijalno (kao što smo mi sastavljeni od dvije supstancije, tijela i duše), ni akcidentalno (pripadno, na pr. kao što bijela boja i veličina na našem tijelu); osim toga nije sastavljen po rodu i vrsti (na pr. životinja + razumna = čovjek). Bog je *jednostavan.* Jer sve, što je sastavljeno, to je i ograničeno, ukoliko ima dijelove, koji se upotpunjuju i kao cjelina usavršuju, tako da je cjelina ovisna od dijelova i prema tome ograničena.

Budući da Bog nikako nije sastavljen, nije ni s tijelom sastavljen. Naš tjelesni život, rekosmo, ograničuje život duha (razuma i volje), a kod Boga nema ograničenja. Bog je dakle čisti duh.

Ali, kako ćemo odmah vidjeti, mi o Bogu izričemo (Njemu priričemo, prediciramo) mnoga svojstva ili atribute (koji čine bît Božju), na pr. kažemo, da je vječan, pravedan itd. Prema tome, čini se, nije Bog nesastavljen, nego je upravo sastavljen od raznih svojstava. Ipak nije tako, jer samo je naš nesavršeni način shvaćanja, da isti predmet ne shvaćamo potpuno (adekvatno), nego s raznim pojmovima: u Bogu (predmetu našeg shvaćanja) nema razlike ili sastavljenosti, nego je naše mišljenje o Njemu sastavljeno, ukoliko spoznajemo Boga prema raznim stvorovima i njihovim svojstvima (savršenostima).

c) Kao nesastavljen, Bog je i *nepromjenljiv;* jer promjenljivost znači prijelaz od mogućnosti (= čega još nema) u zbiljnost ili aktualnost, a to pretpostavlja sastavljenost. — Bog je, rekosmo, neograničeno savršen, a samo se ona stvar može mijenjati, koja još nečesa nema i promjenom tek dobiva.

d) Što slijedi iz nepromjenljivosti? Pomislimo na to, da se sve promjene u svijetu događaju vremenski; svaka promjena znači vremenski prijelaz od jednog stanja u drugo (na pr. vremenska promjena kod mojeg rođenja i kod svakodnevnog života). Budući pak da je Bog nepromjenljiv, zato je i *nevremenit ili vječan.* Niti je On sam nastao ili otpočeo eksistirati, niti ima u Njemu išta vremensko (kad nije ni sastavljen, pa niti promjenljiv). Sve, što Bog razumom znade i voljom hoće, odvijeka je i nema granica. Kod Boga, rekosmo, nema prijelaza od mogućnosti (potencijalnosti) u čin, On jednim činom obuhvata svu savršenost. Bog je čisti čin (= nema nešto moguće), i zato ni prije ni poslije.

e) Bog nije također ograničen na ovo ili ono mjesto, nego je svuda, *na svakom mjestu* (posvudan); jer On je svima stvarima uzrok, i gdjegod u svijetu išta eksistira, Bog je prostorno nazočan kao uzrok, koji uzdržava svaku eksistenciju. Kad ne bi Bog bio posvudan, manjkala bi Mu ta savršenost, tj. ne bi bio neograničeno savršen, nego bi se još mogao usavršiti, da postigne posvudašnjost, i zato bi mogao biti promjenljiv i prema tome ovisan.

Ne samo da je Bog u svakom zbiljskom (realnom) prostoru nazočan, nego je On *neizmjeran ili beskrajan,* tj. nikoji Ga mogući prostori ne mogu ograničavati; jer sve, što je u mogućnosti da prostorno eksistira, ovisno je od Boga, a nije obratno (da bi Bog ovisan bio o nekim mogućim prostorima). Neizmjernost slijedi iz neograničene savršenosti: nije samo tako u prostoru, da ne bi mogao izvan nekih granica. —

Što smo dakle doznali o naravi Božjoj? Što je Bog? Kad znamo odgovoriti na pitanje »što« je ovo ili ono (biće), onda smo spoznali narav ili bit dotičnoga bića. Što je bitno za Boga u razlici prema svemu, što nije Bog?

Prvo: Sve u svijetu eksistira, tako da je prouzročeno, ovisno, relativno. Bog eksistira neprouzročen, neovisan, apsolutan.

Drugo: Sve je u svijetu po svojim savršenostima ograničeno (relativno). Bog je neograničeno (apsolutno) savršen.

Treće: U svijetu eksistiraju osobe. Bog je također osoba.

Četvrto: Svijet je materijalan. Bog nije materija, nego duh.

Peto: Ljudski duh sastavljen je s materijom. Bog je čisti duh.

Šesto: Sve je u svijetu promjenljivo. Bog je nepromjenljiv.

Sedmo: Sve u svijetu vremenski nastaje i nestaje, a Bog je vječan.

Osmo: Sve je prostorno ograničeno, a Bog je posvudan i neizmjeran.

Bog je samo *jedan,* a nije višestruk. To znamo po tome, što je Bog neograničeno savršen; pa kad bi eksistirao ne samo jedan Bog, nego više njih, oni bi se međusobno razlikovali (vrsno i pojedinačno) u toliko, što bi jedan imao savršenosti, kojih drugi nema, i zato bi svaki od njih bio promjenljiv.

3. Život u Bogu

a) Za Boga kažemo da je *istina i dobrota.* Što to znači?

Za svoje znanje kažemo da je istinito, kad njime shvaćamo nešto, kako je u stvarnosti, ili kad svijesno izričemo ono, što zbiljski jest. Bog znade za samoga sebe, i to je znanje s Njim istovetno (jer u Boga nema sastavljenosti): dakle je On sama istina. I sve, što nije Bog, odraz je Njegova znanja, pa je i utoliko istinit.

Dobar je Bog po tome, što svaka savršenost (na pr. vid kod čovjeka) znači jedno dobro za ono biće, kome po naravi spada; a Bog je neograničena (apsolutna) dobrota. Bogu pripisujemo dobrotu također s obzirom na stvorove; jer za sve stvorove, i za nas ljude, dobro je ono, po čemu se usavršuje narav ili što sama narav traži, a usavršivati se mogu stvorovi, samo ukoliko primaju eksistenciju, ili ukoliko im Bog daje sposobnost usavršenja. Time, što se mi ljudi usavršujemo po našoj razumnoj naravi, tj. time, što nam se bolje razvija naše razumsko spoznanje i htijenje, postajemo Bogu sličniji; a u tome i sastoji dobrota Božja za nas.

Da to razumijemo, treba znati razliku između onoga, što je stvarno (ontički) »dobro«, a što »zlo«. Ne imati vida jest za čovjeka zlo, jer mu vid pripada po naravi. Vid (sposobnost gledanja) jest savršenost ili dobro, a sljepoća je nešto nesavršeno, zlo. Prema tome je savršenstvo = dobrota, samo što izraz dobrota označuje još i poželjnost ili primjerenost nekom (razumnom ili nerazumnom) teženju. Ukoliko je po sebi (objektivno, stvarno) nešto »dobro« ili savršeno, ujedno može da bude pristupačno nečijem teženju (= relativno dobro). Bog je neograničeno savršen i zato neograničeno dobar; upravo sama *dobrota,* jer je savršenstvo i narav (bît) Božja jedno isto. Bog je *najviše dobro,* jer nema većega. Za sve stvorove kažemo da su neko dobro, jer su po svojim savršenostima ovisni o Bogu, imadu udjela na Božjoj dobroti, time što odrazuju Božji bitak. Mi ljudi imademo i razumsku savršenost, pa smo utoliko napose »slični« Bogu. Budući pak da je Bog *naše* najviše dobro, tj. ono, što je našoj razumnoj naravi najveća primjereno ili što nam je najviše poželjno, zato kažemo, da je Božja dobrota naša životna *svrha.* Posjedovati ili postići najviše dobro (svrhu) znači biti *sretan ili blažen;* zato kažemo, da je Bog kao najviše dobro = sreća (objektivno), i

posjedovanje Boga također = sreća (formalno). Kad usavršujemo svoju razumnu narav i time postajemo Bogu sličniji (dioništvujemo s Božjom dobrotom), ujedno time postizavamo životnu svrhu i svoje blaženstvo. Usavršenjem vlastite naravi odrazuju (očituju) svi stvorovi Božju dobrotu, a mi kao razumni stvorovi usavršujemo se razumnim teženjem za najvišim dobrom.

b) Spominjali smo, da je Bog razumsko biće. To zapravo znači, da je u Bogu savršenost *znanja* (spoznaje). Ali kod te savršenosti ne smijemo pomišljati na ograničenost ljudskog razuma. Naš je razum, rekosmo, u spoznanju vrlo ograničen time, što smo vezani na osjetila, pomoću kojih se razumsko znanje razvija. Postepeni (diskurzivni) način, kojim dolazimo do svoga znanja, znači nesavršenost (jer znači promjenu), a toga nema kod Boga, i zato moramo kod Boga poricati (negirati) nesavršenost znanja. Božje znanje jest neograničeno savršeno: Bog je *sveznajući.* Zato Bog spoznaje sam sebe, zatim sve, što osim Njega postoji, kao i sve, što je moguće da ikad postoji. Prema tome Bog odvijeka znade i sve naše misli, kao i naše čine, na koje se slobodno odlučujemo, pa čak i one, na koje bismo se u izvjesnim prilikama odlučili (jer Bog znade za sve, što je uistinu moguće). — Ukoliko sebe spoznaje, imade Bog *samosvijest,* koja je istovetna sa znanjem i sa biti Božjom (zato je Aristotel rekao za Boga da je »spoznaja spoznaje«).

Naša »volja« je sposobnost nešto htjeti ili ne htjeti, tj. sposobnost htijenja (hoću — ne ću). Kad nešto hoćemo, mi znademo, i zašto to hoćemo, tj. imamo (u svijesti) razlog ili motiv, koji nas »pokreće« (potiče, pobuđuje) da hoćemo. Ono, što hoćemo (= predmet htijenja), zovemo »dobro«, tj. nešto takvo (na pr. zdravlje, znanje, užitak), što nam odgovara, što je poželjno ili što nas na neki način usavršuje. To dobro jest razlog htijenja ili ono, *poradi čega* hoćemo da nešto učinimo, tj. *svrha* naše volje i naših čina (na pr. šetnje, učenja, igranja). Dobro, ukoliko je razlog htijenja, zovemo svrha (cilj). Mi smo sposobni misliti (= imamo razum) o raznim dobrima i prema mišljenju odlučiti se ili odabrati jedno dobro i sredstva za oživotvorbu (ostvarenje, polučenje) dotičnog dobra kao svrhe. Volja je dakle razumno teženje za dobrom.

Bog ima razumno znanje, dakle i volju. Da ima jedno i drugo, dokazali smo na osnovu kozmičkog reda (kod teleološkog dokaza). Budući da je Bog neograničeno savršen, zato i volja Božja nije ograničena, kao što je naša, tj. nije ovisna o vanjskim motivima, niti sastoji od mnogih različitih čina, kod kojih bi se mijenjala. — Slobodna je utoliko, što na osnovu svega, što se traži, može da se odluči za i proti. — Ono dobro, koje volja Božja hoće zbog njega samoga (= prvi i glavni predmet volje), jest sama *neograničena dobrota* Božja ili bit Božja, a nikoji predmet izvan Boga, o kome bi bio ovisan. A osim toga nikoji predmet osim Boga ne može potpuno odgovarati volji Božjoj.

Fizička zla u svijetu hoće Bog jedino radi dobra, koje nam je odredio; kao što mi na pr. hoćemo gorak lijek radi zdravlja (ne radi njega samoga), dakle kao sredstvo, a ne kao svrhu. *Pesimiti* doduše kažu, da se fizička i moralna zla protive Božjoj mudrosti, dobroti i svetosti. Tako bi kod fizičkih zala uistinu bilo, kad bi ih Bog htio kao svrhu ili upravo zato, što su zla; a kod moralnih zala bi tako bilo, kad Bog čovjeku ne bi dao dovoljno sposobnosti, da im izbjegava.

Volja Božja jest uzrok svega, što eksistira izvan Boga, i utoliko je zovemo moć; Bog je *svemoguć.* To znamo otuda, što eksistiraju stvorovi, koje je Bog svojom moći proizveo. Dakako i ta je moć neograničeno savršena, istovetna s biti Božjom. Zato nema u njoj promjene, premda proizvodi promjene.

c) U prenesenom smislu (metaforički) možemo Bogu priricati neke afekte (uzbuđenja), na pr. kažemo, da se Bog *žalosti,* ukoliko se nije dogodilo, što Bog hoće, da se pod nekim uvjetima dogodi; na pr. Bog hoće, da svi ljudi dobro živu uz uvjet, da budu međusobno pravedni, pa utoliko možemo reći, da Ga nepravda žalosti ili boli, a također da ga Ga *ljuti,* jer će je kazniti (kao što je i kod nas kažnjavanje izraz ljutosti). Bog dakle može da nešto samo uvjetno hoće (na pr. da svi ljudi budu sretni, ako će prema tome udešavati svoj život); to se ne mora dogoditi, jer ovisi o stvorovima. — Za ono, što Bog hoće, možemo reći da to *ljubi.* — Time, što iz čiste ljubavi (ne iz koristoljublja) dijeli stvorovima obilje dobara, kažemo za Boga da je *dobrostiv i dobrotvoran.* U svojoj ljubavi Bog je i *milosrdan,* ukoliko je spreman odstraniti nevolje. — *Svet* je po tome, što svojom voljom postavlja moralni zakon, kojim određuje razliku između dobra i zla. Naša volja je sveta, kad se potpuno slaže s moralnim zakonom ili sa voljom Božjom, a volja je Božja sam Bog, i utoliko je najsvetiji. — Bog je također *pravedan,* jer po svojoj svetosti ljubi stvorove na taj način, da se ne suprotive Njegovoj volji. — *Milostiv* je Bog, ukoliko je iz ljubavi spreman *oprostiti* prekršaj zakona (= grijeh) i kaznu. Kad kažemo, da prekršaj Božjeg zakona (moralno zlo) nije bez volje Božje, to znači, da Bog samo dopušta takvo zlo, a ne, da bi ga ikako htio.

Za čovjeka kažemo da je »svet«, ukoliko ne griješi (ne čini zlo) i trajno čini dobro. Time se njegova volja podudara s voljom Božjom (vječnim zakonom, kojim je određena razlika između dobra i zla). Svetost = ćudoredna dobrota = sklad s Božjim zakonom = ljubav k Bogu. Jer tko trajno vrši Božju volju (zakon), taj svojim dobrim činima postizava najviše dobro, koje si je odabrao kao zadnju životnu svrhu, a za toga kažemo da tu svrhu ljubi. Svetost je dakle *ljubav* k Bogu, pa je zato i Bog svet, ukoliko ljubi svoju dobrotu (i po njoj sve stvorove).

»Svet« još može da znači neku savršenu osobu ili stvar, ukoliko joj spada *dostojanstvo;* tako se na pr. kaže: sveti otac papa, sveta zemlja, a svetinja je također nečija posljednja želja, neka uspomena itd. Što je takva »svetinja«, ne smije se pogrditi, obeščastiti, pozlijediti. Budući da je u Bogu najviša savršenost, vrijedan je i najvišeg dostojanstva ili *slave:* Bog je »veličanstvo« ili najuzvišenije biće. Zato moramo Bogu iskazivati najveće poštovanje, koje zovemo *klanjanje* (adoratio). To je najizrazitiji čin naše bogoljubnosti (religioznosti).

d) Sad ćemo pregledati, što smo spoznali o Bogu. Nabrojili smo najprije osam vlastitosti Božjih: samosebnost, osobnost, neograničenu savršenost, netjelesnost, nesastavljenost, nepromjenljivost, vječnost, posvudnost i neizmjernost. Zatim smo rekli, da je Bog jedan, istinit, dobar. Napose smo zatim upoznali Božje znanje i volju. A kod volje smo naglasili, da Bog ljubi, da je dobrostiv, svet, pravedan, milostiv.

Sve te vlastitosti čine zajedno narav ili *bit* Božju. »Bit« zovemo, bez česa ne može neko biće (= nešto) biti upravo ono, što jest, na pr. čovjek može da bude bez učenosti, bez neke boje i veličine (to nije bitno), ali ne može da bude čovjeka bez osjetilne pokretnosti (= životinjske naravi) i razumnosti: bitno je kod čovjeka, da ima osjetilnu i razumnu narav (= izvor bitnih sposobnosti). Čovjekovu bit ili narav upoznajemo uporedbom sa životinjama i drugim bićima, a Božju narav smo također upoznali u poredbi sa stvorovima, tako da smo Bogu u najodličnijem stepenu (eminentno) prirekli (jesno, afirmativno) sve savršenosti stvorova, a odrekli smo (niječno, negativno) sve, što je nesavršeno. Prva vlastitost, bez koje ne bismo bili kadri ni zamisliti bit Božju, jest neprouzročenost ili nerelativnost ili samosebnost eksistencije (tj. da nije od drugoga, nego o sebi).

Iz svega proizlazi, da smo sposobni razmišljanjem (razumski, racionalno) spoznati Boga: Njegovu eksistenciju i narav. Spoznajemo Ga na temelju iskustvenih činjenica: na temelju promjenljivosti i nenužnosti svijeta, na temelju poretka u svijetu, na temelju zakona i težnje za srećom, itd. Iz tih činjenica izvodimo (zaključivanjem dokazujemo) da eksistira njihov uzrok, koji nije prouzročen. Po njegovim učincima (stvorovima) upoznajemo njegovu narav; pa kad smo spoznali, da je neprouzročeni uzrok osobne naravi sa svima navedenim vlastitostima, dobili smo potpun pojam o Bogu.

U prvom redu zato, što je Bog osobne naravi, i to neograničeno savršene, nemoguće je, da bude *isto sa svijetom*, kako misle *panteisti* ili spiritualistički monisti. Ti filozofi priznaju, da eksistira biće o sebi i da je duhovno (spiritualno), ali kažu, da je ono sa svijetom jedno (mónon), a ne, da je svijet i Bog dvoje (duo) sasvim različno, kao što učimo mi *teistički dualisti.* Ali pitamo: kako može osobno biće i neograničeno savršeno da bude istovetno s neosobnim i ograničenim bićima? Zar smo i svi mi ljudi jedno isto, bez individualnih različnosti? Panteizam zapada u neodržive posljedice.

4. Bog i svijet

a) Za Boga kažemo 1. da je *stvoritelj svijeta*, 2. da *uzdržava* svijet u njegovu trajanju i djelovanju, 3. da *upravlja* svijetom. I to su vlastitosti (atributi), koje pripisujemo ili priričemo (predicíramo) Bogu, — ali samo *s obzirom na svijet* ili u odnošaju sa svijetom. A Bog nije morao svijet stvoriti (mogao je i ne stvoriti ga), i zato su te vlastitosti (svojstva) Božje — stvoritelj, uzdržavatelj, upravitelj — nenužne: nisu uključene u biti Božjoj, tj. ne bi ih ni bilo, da nema svijeta, koji je nenuždan.

Razmotrimo još napose ta svojstva! I mi ljudi smo u svijetu, stvorovi smo Božji, pa je vrlo važno, da znamo, u kakvim smo *odnošajima prema Bogu.*

Najprije: kako je Bog tvorni uzrok svijeta? Saznali smo (iz dokazâ za eksistenciju Božju), da Bog *jest* uzrok, a sad pitamo: *kako* je kao uzrok proizveo ili prouzročio svijet (i nas u njemu). Na koji način je svijet *nastao* ili dobio svoju eksistenciju?

Stol je nastao (proizveden je) iz nečesa, na pr. od drva; kip je prouzročen od kamena; mi od roditeljskog tijela (klice) itd. Djelovanjem tvornih uzroka (stolara, kipara, roditelja) nastaju ovakvi ili onakvi učinci (ovaj stol, ovaj kip . . .), tako da ih prije nije bilo, pa zato kažemo, da su nastali iz ništa s obzirom na ono, što sad jesu. Ali nisu uopće iz ničega, nego su iz nečega, iz nekog subjekta (drva, kamena). Svijet je nastao *iz ničega* 1) ukoliko nije postojao upravo taj svijet (prije nego je nastao ili prije nego je od Boga prouzročen),

i 2) ukoliko nije ništa postojalo kao subjekt, iz koga bi on bio proizveden. Zato kažemo, da je svijet *stvoren*.

Kad naime ne bi mogao Bog prouzročiti svijeta bez ikoje materije, to bi značilo, da je o njoj *ovisan*. A to bi značilo *ograničavanje moći* Božje. To bi osim toga značilo, da je *materija o sebi*, nužna; a onda bi i nepromjenljiva bila (jer promjena = prijelaz od ne biti na biti, dakle je u nečemu nenužnom). — Kažemo li, da je Bog proizveo svijet iz samoga sebe (ne iz materije), opet je i to nemoguće, jer Bog nije materijalan, ni sastavljen, ni promjenljiv. Dakle je svijet zaista stvoren.

Svijet je nastao ne samo ovakav, kakav jest, nego ukoliko uopće nešto jest (za razliku od ništa), tj. po samom bitku, a ne tek po ovako ili onako određenom bitku. Naš je bitak čovječji, tj. mi smo nešto, ukoliko smo ljudi i kao takvi smo nastali; životinje imadu opet svoj određeni bitak, biline svoj itd. sve su to neki stepeni u savršenostima bitka (vegetativni, animalni, čovječji bitak). A sve, što ima samo u nekom stepenu svoj bitak, znači, da je ograničeno savršeno ili da je dobilo svoj bitak (= prouzročeno je), a nije o sebi eksistentno ili neograničeno savršeno. Izvan (osim) Boga sve je u nekom stepenu savršenosti ili ograničeno, pa je zato čitavim bitkom ovisno, tj. nema u sebi (u svojoj biti) razlog nužnog i neograničenog bitka. Od koga je ovisno? Ako je čovjek svojim bitkom (= po tome, što jest, a ne nije) ovisan, nemoguće je, da bude konačno ili napokon ovisan opet o čovjeku; a jednako i sve ograničene stvari. Dakle je sve u svijetu ovisno svojim bitkom o Bogu.

Stvoriti ne može nitko osim Boga, jer nikoji stvor nema *neograničene moći* za stvaranje. A takva je moć potrebna zato, jer moć tvornog uzroka mora biti to veća, što je manja mogućnost u materiji, da od nje nešto nastane (na pr. željezo je teže rezati nego vosak): ta je pak mogućnost kod stvaranja = o, jer uopće nema materije.

Stvor dakle ne može dobiti od Boga stvaralačku moć. Ne može ni sudjelovati s Bogom kao sredstvo ili oruđe, jer bi se time neograničena moć Božja morala podijeliti s ograničenim stvorom.

Kada je Bog stvorio svijet?

Nije ga morao odvijeka, jer za takvo moranje nema razloga ni u Bogu ni u svijetu: u Bogu ne, jer Bog nije ovisan o svijetu, jer je nenuždan (može biti i ne biti).

Svijet nije mogao odvijeka biti stvoren, tj. protivurječno je »stvoren« i »vječan«; što je stvoreno, u vremenu je nastalo.

b) *Zašto* je Bog stvorio svijet; što je namjeravao; koju je imao *svrhu*?

Kadgod nešto hoćemo, imademo svrhu htijenja, tj. želimo postići neko dobro, koje nas je upravo ponukalo ili potaklo (moviralo) na htijenje i djelovanje. Takvo dobro zovemo svršni uzrok ili svrha, na pr. zdravlje je svrha, da bolesnik uzima lijek. Takva je svrha uvijek izvan tvornog uzroka, a toga u Bogu ne može biti. Zato se kod Boga može govoriti o »svrsi«, samo ukoliko znači *razlog (motiv)*, poradi kojega Bog hoće (stvoriti svijet); taj razlog nije nešto izvan Boga. Koja je dakle svrha Stvoriteljeva ili razlog, da je svijet stvorio?

Ništa izvan Boga, jer bi o tome bio ovisan, tj. težio bi za nečim izvan sebe. A razlog (kao svrha) jest poželjnost nekog dobra, pa je zato razlog stvaranju mogla da bude jedino *neograničena dobrota* Božja.

Treba li Bog tek postići svoju dobrotu? To bi onda bilo, kad je ne bi imao i kad bi težio za njom. Ali Bog odvijeka ima svu dobrotu (savršenost) i kao predmet svoje volje posjeduje ili ljubi. Ukoliko je dakle neograničena dobrota razlog stvaranja? Ne utoliko, da je Bog tek polučuje, nego da je *saopći* stvorovima.

Bog je stvorio svijet zato, što *spoznaje i ljubi neograničenu svoju dobrotu (= nutarnja slava Božja), koju izvanjski očituje stvorovima (= vanjska slava)*. To je prvobitna svrha stvaranja, a drugotna je *dobrobit samih stvorova ili ljubav prema stvorovima.*

Koja je svrha stvorovima, što imadu stvorovi da postignu?

Svi stvorovi očituju dobrotu (vanjsku slavu) Božju time, što jesu; svojim bitkom odrazuju (nalik su na) bitak Božji. To zovemo objektivna slava Božja.

A ljudi? Kao razumni stvorovi sposobni su *spoznajom i ljubavlju primiti u sebe dobrotu Božju;* to je formalna slava Božja.

Bog hoće, da stvorovi očituju Njegovu dobrotu: to je svrha, da ih je stvorio. A napose nama razumnim stvorovima namijenio je ili kao svrhu odredio, da Ga spoznamo i ljubimo: kao što spoznaja i ljubav neograničene savršenosti ili dobrote čini život u Bogu (nutarnju slavu), tako je i naš život stvoren zato, da *razumski i voljno usvoji život Božji* i time Boga formalno slavi. Svrha je ljudskog života, da bude »sličan« Bogu, ukoliko čovjek svoj svijesni život znanja i htijenja upravlja k Bogu ili ukoliko se svijesno (razumski i voljno) povezuje s Bogom.

c) Stvorenjem je nastao svijet: to smo sad ustanovili. Svijet je stvoreni učinak, a Bog je njegov uzročnik — stvoritelj. Neistinita

je dakle *panteistička nauka*, da svijet i Bog nije dvoje, nego jedno. Učinak i uzrok, stvor i stvoritelj ne može da bude jedno isto. Osim toga vidjeli smo, u Bogu su vlastitosti sasvim suprotne svijetu, pa zato nije isto Bog i svijet: neograničeno i ograničeno, osobno i neosobno, nepromjenljivo i promjenljivo . . . nije isto.

Ne samo postanak svijeta, nego i njegov dalji opstanak ili *trajanje* ovisi o Bogu, tj. Bog uzdržava svijet u njegovoj eksistenciji. Svi mi stvorovi svakog trena opstojimo ovisni o Božjem uzdržavanju. Ne kao na pr. stol, koga je stolar načinio, pa ga dalje ne uzdržava; jer ga nije iz ništa načinio ili stvorio, već ga je načinio iz drva, u kome se dalje uzdržava oblik stola. Bog, naprotiv, stvorio je sve stvari u svijetu (i dakako nas ljude), dao im je to, da jesu (= da imadu bitak), a to ne može opstojati samo od sebe (sve su naime stvari nenužne, mogu jednako biti i ne biti). Niti može itko osim Boga da im daje sam bitak, jer je sve osim Boga ograničeno i može da prouzroči samo ovakav bitak od nečega, a ne može stvarati. Uzdržavanje same eksistencije, ukoliko stvari jesu nešto (a ne ništa), jest nastavljeno stvaranje.

Ne samo trajanje eksistencije, nego i djelovanje svih stvorova ovisi od Božjeg *sudjelovanja*. Jer kad nešto djelujemo ili činimo, nastaje učinak, a štogod nastaje, uzdržavano je od Boga. Niti je ikoje djelovanje moguće bez eksistencije djelatnog uzroka, pa kad znamo, da Bog uzdržava sve uzroke u eksistenciji, time i u djelovanju, a to znači, da sudjeluje s njima. I kad mi nešto hoćemo, s našim htijenjem sudjeluje Bog; a time nam nije oduzeta sloboda ili sposobnost htjeti i ne htjeti, ovo ili ono. Kod griješnog htijenja sudjeluje Bog, samo ukoliko je htijenje jedan naš doživljaj, a ne sudjeluje, ukoliko je griješno ili slobodno odabrano proti ćudorednom zakonu .

Deisti (na pr. Rousseau, Lessing, Kant) kažu: »Nema Boga-uzdržavatelja, dosta je Bog-stvoritelj. Kad je stvorio svijet, Bog mu je dao sve uvjete za dalju eksistenciju, i tako svijet traje, da ga Bog ne uzdržava niti se za nj brine.«

Dokazali smo, da Bog uzdržava svijet, a da se za nj i brine ili da njime *upravlja po svojoj providnosti*, to ćemo odmah dokazati.

5. Providnost

a) Kako je Bog prema djelovanju svijeta (napose nas ljudi), koliko je odredio svrhu? Kako Bog *sudjeluje sa stvorovima s obzirom na određenu im svrhu?* Da li Bog sudjelovanjem *upravlja* svijet k svrsi? Da li omogućuje svijetu, napose ljudima, da se polučuje određena svrha? Da li se Bog *brine* za svijet?

Jedan primjer će nam objasniti ta pitanja. Kad graditelj hoće da načini kuću, mora 1.) da ima na umu (u mislima) nacrt ili osnovu kuće, tj. mora znati, kakvu kuću hoće izgraditi; 2.) mora znati, kako će je izgraditi, tj. treba da ima osnovu same izgradnje: radnike, materijal, tehnička sredstva i sve drugo za opremu kod posla; 3.) kad se pristupi k poslu, mora ga ravnati ili svršno upravljati, tj. mora prema osnovi izgrađivanja rukovoditi svaki pojedini posao (čin) prema postavljenom cilju ili gotovoj kući, — a pojedini radnici i ne moraju da znadu za vezu svoga posla sa svršnim planom; napokon 4.) graditelj će se pobrinuti i za to, da bude radnicima dobro (uglavnom glede plaće).

S tim primjerom možemo usporediti odnošaj Boga prema svijetu, ukoliko Bog njime svršno upravlja. Jer čitav je svijet kao ona kuća, koja se ima izgraditi: dogod traje, svijet se razvija, napose mi ljudi u njemu živimo, izgrađujemo svoje živote, tj. moramo nešto postići, ostvariti, oživotvoriti. Svi stvorovi djeluju svršno, tj. po svojoj naravi teže (nastoje) da nešto postignu. Otuda slijedi:

1.) da se u Božjem umu nalazi *sama svrha*, tj. Bog znade, zašto hoće, da bude svijet ili kakvu mu je *odredio svrhu;*

2.) da se u Božjem umu nalazi također *osnova (plan) za izvedbu svrhe ili svršni red*, tj. Bog znade, na koji način moraju svi stvorovi (i mi ljudi) raditi, da se postigne određena svrha: znade upotrebu sredstva, odnošaj sila i svega, što je potrebno stvorovima u vezi s određenom svrhom. Razmještaj ili raspored djelatnosti (aktivnosti) svih stvorova prema jednoj svrsi čini upravo svršni red.

Određenje svrhe svijeta kao i osnova njezine izvedbe jest *vječni zakon* (ravnalo, direktiva) u umu Božjem. Možemo ga također nazvati promisao Božji ili providnost (u najširem smislu, čisto teoretskom).

3.) Bog mora svojom moći sudjelovati, kad stvorovi djeluju prema određenoj svrsi, a to znači, da Bog njihovo djelovanje *svršno upravlja* (dirigira). To vladačko upravljanje moći Božje možemo također nazvati providnost (u praktičnom smislu).

4.) Napokon, Bog se *brine* dobrotom (ljubavlju) svojom za svaki pojedini stvor, a pogotovo za svakog čovjeka, da postigne u

radu za svrhu i *vlastito dobro*, za kojim teži po stvorenoj naravi. Ta je briga *providnost* (u najužem, strogom smislu).

Izraz »providnost« označuje sve ono, na što moramo misliti, ako hoćemo razumjeti, u *kakvom se odnošaju nalazi Bog prema stvorovima s obzirom na polučivanje (ostvarivanje) njihove svrhe.* Stvorovi su, prije svega, razumom Božjim zamišljeni (koncipirani) ili shvaćeni po njihovim bitnim određenjima, tj. po onome, što oni uistinu jesu ili što ih sačinjava (konstituira), kao što na pr. graditelj zamišlja kuću. O svemu se u Božjem razumu nalaze *misaoni uzorci* (ideje). Kao stvoritelj, Bog odvijeka *hoće*, da stvorovi začnu eksistirati, zatim hoće, da ih uzdržava i da s njima sudjeluje. Dakle je Božji razum i volja zajedno u odnošaju sa stvorovima. Kad gledamo samo na »praksu« (djelatnost, aktivnost) stvorova, kažemo, da su u odnošaju s praktičnim razumom (umom) Božjim. Što Bog znade o toj praksi? Znade, da stvorovi *djeluju prema svrsi*, djeluju zato, da nešto učine (postignu, proizvedu, ostvare). U praktičnom Božjem razumu nalazi se 1.) misao *svrhe* i 2.) svršno uređenje ili udezba svrsishodnih (prikladnih, primjerenih) *sredstava*. Kad je Bog odlučio stvoriti svijet, podjedno je odlučio da stvorovima dade sredstva za njihovu svrhu: sposobnosti, koje pojedinim naravima odgovaraju u težnji za svrhom; tako je nama ljudima dao *razum* i *volju*, da hoćemo ili ne ćemo prema razumski (promišljeno) spoznanoj svrsi života. Jer nerazumno bi bilo od Boga, da je u narav stvorova usadio težnju za svrhom, da je u njihovu djelatnost usadio svršnu tendenciju, a da im ne bi dao sve, što je potrebno za oživotvorbu svrhe. S obzirom na oživotvorbu (polučenje) svrhe, Bog je u prvom redu opremio ili udesio stvorove tako, da *mogu* ili da su *osposobljeni* svrhu postići; opskrbio ih je potrebnim *sredstvima* da rade prema svrsi.

To je prvo u odnošaju Boga-stvoritelja prema svrsi stvorova.

Drugo: čim pretpostavimo, da Bog hoće polučivanje svrhe, slijedi, da znade, *na koji način* se polučuje svrha. Praktični razum Božji odredio je stvorovima (napose razumnima): »ovako ćete postići, ovako ne ćete; ovo treba raditi, ovo ne.« Odvijeka je u Božjem umu *zakon o svršnom redu: vječni zakon.*

Ukupno je dakle ovako: 1.) Bog odvijeka motri (»gleda«) stvorove, njihovu svrhu i sredstva, a 2.) putokaz, pravilo, mjerilo, zakon o načinu djelovanja prema svrsi. To praktični um Božji znade i hoće, — i to zovemo *providnost.* Ona znači *razumsku* *(umnu) osnovu svršnog uređenja*, ili *uređivanje (stavljanje u red) prikladnih ili primjerenih sredstava za svrhu*, ili *ravnanje (dirigiranje) k svrsi.*

Predmet providnosti (ono, što je »metnuto pred« praktični um) jest *svršni red*, i to *naravni*, ukoliko dolaze u obzir naravi stvorova (a kasnije ćemo vidjeti, da je Bog čovjeka »uzdigao« u nadnaravni red).

Izvršivanje providnosti u već stvorenom svijetu ili Božje sudjelovanje kod vremenitog ostvarivanja svrhe zovemo *upravljanje:* Bog ravna i upravlja svijetom.

Pesimisti ne priznaju Božje providnosti, i to zbog premnogih zala u svijetu i našem životu. Teško je, kažu, pretpostaviti, da se Bog brine za svaki svoj stvor, a ipak toliki stvorovi stradaju fizički. K tome pridolaze moralna zla (grijesi).

Mi doista ne možemo potpuno razumjeti, zašto Bog unatoč svojoj dobroti hoće *fizička* zla; ali Bog ih ne će kao svrhu, i utoliko nisu zla suprotna Božjoj dobroti. Jedino ih može htjeti kao sredstva, kako i gorak lijek hoćemo poradi zdravlja. Kako će Bog i naša životna zla privesti konačnoj svrsi, to ćemo donekle objasniti, kad razmotrimo svoju svrhu, po kojoj sav život dobiva svoj smisao ili vrijednost. Vidjet ćemo, da životna svrha (cilj) i naša sreća o oživotvorbi te svrhe nije vezana uz tijelo, nego uz besmrtni duh, koji će zaslužiti neprolaznu svoju sreću nakon podnesenih tjelesnih (fizičkih) zala.

Društvena zla (nepravde, nasilja itd.) skrivljuju ljudi — i neka ih ljudi suzbijaju.

Moralna zla Bog samo dopušta, jer ih ne može htjeti kao sredstva; njima čovjek gubi najvišu svoju svrhu, život u Bogu.

Moralni i religijski smisao života (I)

1. Moral i religija

Te dvije riječi izriču ponajprije dvije činjenice, koje se očituju kao sastavni dijelovi kulturne historije i pojedinačnih života. »Moralan« je, rekosmo, čovjek, ukoliko znade razlikovati između moralno zlih i dobrih djela, te koliko po toj razlici voljno djeluje. Karakter moralnosti dobiva svako zlo odn. dobro time, što se čovjek smatra *bezuvjetnim imperativom* obvezan da čini dobro, ne zlo. Činjenica je dakle, da čovjek u jednom od obaju smisla živi *moralnim* životom. Dok se ovaj život odvija unutar različnosti između apsolutno obvezatnog dobra odn. zla, *religijski* je život izričito upućen na *Boga*, ukoliko čovjek svoju životnu »sudbinu« smatra od Njega zavisnom, pa u tome priznavanju stupa s Bogom u lični saobraćaj po različitim bogoštovnim ili religioznim činima.

Ovo se početno objašnjavanje obaju pojmova — »moralno« i »religijski« — oslanja na činjenice, kako nam se pojavljuju u historiji i pojedinačnom iskustvu. To su činjenice života, i kao takove još ne znače nauku o njima. Obje činjenice mogu tek da postanu *predmetom* naučnog ispitivanja. Koliko se njime filozofija bavi, ona se razlikuje u *etiku* ili moralnu filozofiju i *filozofiju religije*. Obje činjenice izučava filozof s posve drugog stajališta, nego neke druge nauke, kojima su te činjenice također predmetom izučavanja. Kulturna *historija* promatra moralni i religijski život kao historijsku pojavu; a *psihologija* ih uzima kao izraz duševnog života te nastoji, da ga po njegovu sastavu (strukturi) objasni i genetički protumači. Filozof se oslanja na historijsko i psihološko iskustvo zato, da upozna sastavne elemente moralnog i religijskog života, i upoznavši ono, što je u njemu bitno, nastoji, da te činjenične nalaze obrazloži, opravda, ili da nađe odgovor na pitanje: *zašto*, na osnovu čega je tako? Na čemu se osniva različnost između zlih i dobrih čina, i zašto se čovjek smatra moralno (kategorički, apsolutno, bezuvjetno) obligiran? — pita etičar, a filozof religije (religijski filozof) pita: zašto, po čemu, ukoliko je opravdana činjenica, da su ljudi religiozni? Čim znademo, da činjenica religioznosti znači

životno priznavanje Boga, jasno je, da njezina opravdanost zavisi od toga, da li doista ima Bog, tj. da li eksistira Bog i nezavisno od priznavanja. Predmet religijskog filozofa zapravo je *životni odnos između čovjeka i Boga*, koliko je taj odnos gledan sam za sebe (bez obzira ili apstrahirajući od individualnog proživljavanja) — i to s obzirom na njegov osnov: da li se taj životni odnos osniva na *zbiljskoj (realnoj) ovisnosti čovjeka o Bogu*, ili on svijesno postoji, iako Bog zbiljski ne postoji. Imajući u vidu jedno i drugo, čovjeka i Boga, kao dva nosioca religijske relacije, religijski je filozof u rješavanju svoga zadatka upućen na to, da posebno ispituje *eksistenciju Boga i njegovu narav*. Može li se filozofski spoznati, da eksistira, i kakove je naravi ono biće, koje religiozni ljudi priznavaju, i koje mi zovemo Bog? Prema odgovorima na to pitanje, religijski će filozofi različito tumačiti samu religiju; ali ti su odgovori zasebno nešto, a tumačenja religije (premda su u vezi s odgovorima) opet nešto drugo — tako, da neki filozof može studirati problem Boga i bez obzira na religiju, bez primjene svojih rezultata na fakat religije. Zasebno rješavanje problema o Bogu pripada *teodiceji* (naravnom bogoslovlju); ona je sastavni dio metafizike. Metafizička filozofija o Bogu (teodiceja) ima da odluči o pitanju: da li postoji Bog, o kome je čovjek životno ovisan? — i kad jesno odgovori, dobiven je time temelj, na kome religijski filozof nastavlja svoje opravdanje religije.

Nakon toga rasporeda filozofijskih grana o moralu i religiji, lakše ćemo dobiti uvid u razgraničenje između morala i religije kao *činjenice* u jednu, a *filozofiranja* o njima u drugu ruku. Nije svaki čovjek, ukoliko je moralan odn. religiozan, ujedno filozof. Ljudi živu moralno i religiozno — ne samo da ne znaju filozofski odgovoriti na pitanje o moralu odn. religiji, nego sebi i ne postavljaju ikojeg pitanja u tom pogledu. Ta nas veoma važna okolnost upućuje na to, da priznavanje Boga u religioznom životu ne smijemo proglasiti *filozofskim* priznavanjem, niti znanje o obvezatnoj razlici zlih i dobrih čina u svakodnevnom životu *filozofskim* znanjem. Filozofsko je znanje *obrazlaganje* činjenice moralnog i religijskog života, koji uključuje izvjesno *znanje* i bez ikojeg filozofiranja: religioznost uključuje znanje o životnoj vezi s Bogom, a moralnost o obvezatnoj razlici između zla i dobra, — ali jedno je i drugo znanje u religijskom i moralnom životu moguće bez filozofskog znanja, pa treba da ih odjelito uzmemo u obzir pri po-

stavljanju pitanja: kakovo znanje konstituira moralnu odn. religijsku svijest, a kakovo je znanje, kojim filozofski ispitujemo moral i religiju? Prvo je znanje ono, koje pronalazimo kod svih moralnih i religioznih ljudi, a drugo je ono, na koje se pozivaju filozofi pri ispitivanju morala i religije. Mi tvrdimo za jedno i drugo, da je *racionalno* (intelektualno) — nefilozofski odn. filozofski —, a da li je uistinu tako, ima da odluči *psihologija* i *noetika:* prva je pozvana, da nam kaže, kakvo je ono znanje, koje se de facto nalazi u moralnom i religijskom životu, a druga (nauka o spoznaji) rješava pitanje o mogućnosti racionalne metafizike, tj. o tome, da li smo sposobni spoznati istine, koje prehvataju doseg našeg iskustva (kao što su i istine o Bogu). Odgovori li noetika jesno, bit će zadaća teodiceje da pokaže racionalne putove k Bogu ili da pruži dokaze o Njegovoj eksistenciji i naravi. Ako se pri tom ispostavi, da filozofski »put« teodiceje polazi od iskustvenih činjenica (kao što doista i polazi), koje su i nefilozofskim ljudima pristupne, a sam taj filozofski put da znači neka logička (misaona, razumska) sredstva, koja i nefilozofima omogućuju znanje o Bogu (a ta su sredstva sadržana u zaključivanju na osnovu uzročnosti), onda ćemo s pravom otuda izvesti, da racionalni element sačinjava religioznost. Čovjek prema tome po svojoj *razumnoj naravi* pronalazi Boga, predmet svoje religije. To prema rečenome ne znači, da Ga pronalazi filozofski, nego i bez filozofske (refleksne) kritike. Niti to znači, da pronalazi istine o Bogu tako neposredno kao, recimo, očevidnu istinu $2 \times 2 = 4$. Za traženje istine o Bogu nema svaki čovjek jednako ni sklonosti; ta je sklonost različito uvjetovana kod pojedinih ljudi, a ti uvjeti čine *iracionalne* komponente u procesu spoznavanja Boga. Kad se stoga kaže, da je čovjek po svojoj »razumnoj« naravi kadar spoznati Boga, nije time isključen iracionalni element, nego se hoće istaći, da ne samo što ne smijemo isključiti razumski element, nego da je on upravo prvotni činilac u moralnoj i religijskoj svijesti; jer osnovna je u toj svijesti pretpostavka, da čovjek suđenjem (razumski) konstatira apsolutnu obvezu moralne razlike voljnih čina (u moralnoj svijesti) i (u religijskoj svojoj svijesti) da konstatira životnu ovisnost o Bogu (»konstatira« ne filozofski, pa zato možemo reći »iskustveno«, po činjenicama životnog iskustva).

Da budemo sasvim konkretni, upozorit ćemo na neke iskustvene činjenice, koje putem zaključivanja vode k priznavanju Boga. Neki će čovjek na pr. »glas« svoje savjesti smatrati glasom Božjim,

tj. u apsolutnoj obvezi »osjećati« će izraz volje Božje te će iskustveno zaključivati na Boga i tako s moralnom sviješću spojiti religijsku: o Bogu, moralnom zakonodavcu. Filozof će s punim pravom reći, da su to dvije doživljajno različite sfere, jer je razlika između znanja o moralnoj obvezi na dobar život i znanja o Bogu. Ali obe sfere ne moraju da budu u individualnom životu odvojene. Pogotovo bi imao krivo (kako u knjizi dokazujemo) onaj etičar, koji bi tvrdio, da se moralnost može *opravdati bez Boga (religije)*. Drugi će čovjek »uočiti« (ne toliko *izvor* obligacije, nego većma) *smisao* moralne dobrote, tj. život će ga navesti do uvjerenja, da nema sreće u moralnoj zloći, i da postoji Djelitelj sreće na osnovu moralnog života. Treći će povodom nekih činjenica (na pr. smrti) jače »zapaziti« *nenužnost eksistencije* ili prolaznost života pa će se pitati: otkuda je sav svijet, koji mu je *uzrok?* Odgovor će biti (i bez logičke forme) uvjerenje, da sve, što eksistira, ne može biti ovisno, nego da eksistira nešto neprouzročeno (neovisno). U tome zaključku čovjek sebe definira »stvorenjem«. Ali to su i sve druge stvari, od kojih se čovjek razlikuje kao *osoba*, imajući razum i volju: i Stvoritelj je dakle osobne naravi. Zaglavak: *ja sam u životnoj vezi s osobnim Stvoriteljem — s Bogom.*

Kao iskustvena pojava ili kao činjenica duševnoga života, moral i religija jest nešto dano, što za filozofa biva zadano, tj. filozof pronalazi na toj činjenici nešto nepoznato, zagonetno, upitno, bez čega nije kadar samu činjenicu razumjeti, protumačiti — pa zato postavlja pitanja i nastoji na njih odgovoriti. Nije za filozofa dosta, da samo konstatira činjenice i da ih objašnjava u međusobnoj povezanosti (na taj se doduše zadatak ograničuju pozitivistički filozofi), niti je dovoljno, da nam kaže, u čemu je bitnost iskustvene činjenice kao svijesne pojave (kako misle fenomenologijski filozofi), nego je filozofu želja upoznati *korijen ili osnov* same činjenice, tj. njezin stvarni razlog. To upravo znači: obrazlagati ili opravdati neku činjenicu (moralnog i religijskog života). Da li tu svoju »želju« može filozof izvesti, tj. da li je razumski osposobljen da spozna istinu ili da s razlogom tvrdi nešto o neiskustvenom (nepojavnom, metafizičkom) osnovu ili temelju dotične činjenice, to opet zavisi od *noetike:* filozofijskog izučavanja, da li možemo filozofijski (dokazno, teoretski, logički) opravdati ikoju metafizičku istinu, na pr. istinu, da je moral ovisan o Bogu. Tu će istinu trebati posebnim dokazivanjem utvrditi, a taj posao pretpostavlja rezultat noetike, da je takvo dokazivanje *moguće.*

Drugo je *moral*, a drugo *religija*. Obje se životne sfere razlikuju, iako su međusobno povezane. Religioznost otpočinje pripravnošću odazvati se Bogu, a usavršuje se potpunom voljnom predanošću Bogu. Religijskim je doživljajima zajedničko obilježje, da pojedini »ja« uočuje životni svoj odnos prema biću, koje *nije ograničeno ili ovisno ili uvjetno*, nego je upravo neograničeno savršeno uključivši pri tom život razuma i volje ili osobni život. Religijski je život uzajamno osobni odnošaj: ja - Ti. A ovaj »Ti« izriče neograničeno savršenu osobu, koju pojmovno jedva označujemo riječju *»božansko (sveto)«*. Religijski akti toga odnošenja jesu *priznavanje* »božanskoga« kao izvora najviše vrijednosti, *moljenje* ili izražavanje svojih potreba odn. zahvaljivanje za primljena dobra, poklonstveno počitanje ispred uzvišenosti i svemoći, zatim *uvjerenje*, da je u božanskome izvor ljudskog života i njegove svrhe, da je u Njemu zakonodavna volja, koja čovjeku određuje ili zapovijeda, *kako mora* živjeti, — a u tome sastoji »moralnost« života. Karakteristika je religioznosti u tome, da čovjek priznaje nešto *transcendentno* ili nešto takovo, što nadilazi svaku ograničenost, ovisnost, uvjetovanost. To je »transcendiranje« kvalitativno, tj. označuje biće atributima, koji zriču *najviše savršenosti osobne naravi*. Po tako (iako sasvim nejasno) koncipiranom »božanskome« uključena je svijest ljudske i kozmičke ograničenosti, ovisnosti, napose moralne ovisnosti. Religiozan čovjek znade, da je sasvim *ovisan* od božanskog bića — u svemu, pa također u svojoj *savjesti*. Ona je moralni organ, kojim čovjek raspoznaje dobrotu odn. zloću pojedinih svojih čina. Savjest je odraz općenite moralne svijesti, kojom je čovjek osposobljen za moralnu vrijednost: dobro. Predmet religijske svijesti nazvali smo »božansko«, a ovdje je »dobro«. Jer moralnost sastoji upravo u tome, da čovjek razlikuje na pr. nepravdu, lažljivost, klevetanje, prijevaru, proždrljivost, izrabljivanje, bludnost ... od pravdoljublja, istinoljublja ... Prvo su zli, drugo dobri čini. Koliko se čovjek sam odlučuje (a u izvjesnoj mjeri ima toliko slobodne volje), da čini dobro odn. zlo, kažemo, da je *moralan* (ćudoredan). Moralni život obuhvata jedno i drugo, dobra i zla djela (premda se obično kaže, da je čovjek nemoralan, kad čini zlo, a moralan je, kad čini, što je dobro; zapravo je moralno dobar odn. moralno zao čovjek). Svojstveno je moralnoj dobroti, da *obvezuje*, i to bezuvjetno; čovjek u moralnoj svijesti znade, da *mora* (treba) učiniti, što je dobro. Stoga možemo definirati moralnost kao *slobodnovoljno uzbiljavanje apsolutne obveze.*

Mora li moralna sfera svoje opravdanje imati u religijskoj sferi? Konfundirati ih obje nikako ne smijemo: ne smijemo reći, da je nešto samo utoliko ili po tome moralno dobro, što je božansko, niti smijemo reći (kao na pr. Windelband), da »božansko« nije drugo, nego spoj duhovnih vrijednosti (istine, ljepote, dobrote). Tko je sposoban za religijski život, znade i po vlastitom iskustvu (ne samo po historiji), da je »božansko« zasebna vrijednost obilježena sasvim drukčije nego druge vrijednosti. Razlikujući dakle između obje životne sfere filozof se pita: gdje je *izvor* moralnoj dobroti s apsolutnom obvezom; gdje je njezin *osnov* (korijen)? To pita *etičar*. On želi *obrazložiti* fakat moralnog života, koliko je u njemu sadržana obvezatna dobrota; želi pronaći *razlog* te stvarnosti ili ono, po čemu (na osnovu čega) je moguće, da postoji apsolutno obvezatna dobrota za čovjeka. Zar je tu moralnu stvarnost nemoguće protumačiti ili razumjeti bez religijske sfere, tj. bez priznavanja Boga? Mora li etika da se oslanja na religijsku filozofiju i metafiziku? Ako *dokažemo*, da mora, onda je sigurno, da je protivnik moralnog života, tko progoni religiju.

2. »Smisao« u teoretskom i praktičnom značenju

Tko istinito sudi, taj spoznaje; a tko neistinito sudi, nije spoznao ono, što stvarno jest. Ne bi smisla imalo da sudimo (mislimo), kad ne bismo spoznavali istinu. Spoznaja istine daje našem suđenju smisao ili vrijednost.

Sad smo izraz »smisao« uzeli u spoznajnom ili teoretskom (noetičkom) značenju.

Život nije samo suđenje i spoznavanje istine. Naše htijenje sačinjava uglavnom sav život. Jer kad gledamo, dotičemo, slušamo, čitamo, jedemo, učimo, hodamo, govorimo, — uvijek hoćemo da nešto postignemo, uvijek za nečim »idemo«, za nečim težimo, nešto želimo i nastojimo da svoje želje ostvarimo. Jedan čovjek želi ovo, drugi ono, a ipak svi žele uglavnom isto: da im bude dobro, a ne zlo. Ljudi su u zlu nezadovoljni, a zadovoljni su, kad im je dobro. Kad bi imali sve, što sebi žele, sva dobra, tako da im baš ništa ne manjka, bili bi *sretni, blaženi*. To bi bilo savršeno stanje, jer svako je zlo nešto nesavršeno, nepotpuno, manjkavo. A zlo je, kada je čovjek lišen onoga, što mu treba i za čim teži. Nekim je ljudima dobro: imadu zdravlje i sve, što im treba za održanje života. Jesu

li sretni? Majka kaže djetetu, a dijete majci: »Ti si moja sreća, moje najviše dobro«. Što sebi najviše želimo, to ljubimo; ili tako da to želimo postići, ako još nemamo, ili da zadržimo i ne izgubimo, tj. da uživamo željeno dobro, kad ga već imamo. Sretni smo, kad imademo svako dobro, pogotovo ono, za kojim najviše težimo. Kad čovjek ne bi kadar bio postići baš nikojeg dobra, ne bi ni smisla bilo da živi; jer *život je vrijedan življenja, ima smisla samo onda, ako je čovjek kadar da nešto učini za svoju sreću.*

Sad smo izraz »smisao« uzeli u praktičnom značenju: s obzirom na našu težnju za srećom, koju hoćemo da oživotvorimo (postignemo, ostvarimo) tako, da nešto učinimo ili ne učinimo (= djelovanjem ili praksom).

3. U čemu je naše najveće dobro?

Najveće je dobro čovjeku ono, bez čega mu nema smisla da živi. Život gubi vrijednost, kad čovjek nema onoga, što sebi najviše želi, ili kad nikako ne može da bude sretan. U čemu sastoji najveće dobro; gdje ćemo ga postići?

Moramo najprije ogledati, šta ljudi o tome drže, pa ćemo onda prosuditi, da li valja, što misle. A ljudi, rekosmo, koješta smatraju svojom srećom: slijepac kaže, da bi sretan bio, da progleda; netko je »sretan« u jelu i piću, jer je za njim pohlepan; netko najviše čezne za seksualnim uživanjem; netko žudi za umjetnošću i znanošću. »Ti si meni sve na svijetu, moje najveće dobro; izgubio bih volju za život, da tebe nemam.« Svak je tako »po svojoj fazoni sretan« (rekao je Fridrik Veliki).

Kad bi ljudi o tome razmišljali i kad bi se pitali: je li to prava, istinita sreća? — mogli bi doći na ove misli: »Svi ljudi ne mogu postići ove sreće, koju ja imam, a prava bi sreća morala biti pristupna svima ljudima; nadalje, i moja je sreća nestalna, jer zavisi od zdravlja, novca, a što je najgore, nad njom je Damoklov mač, koji zovemo smrt, svršetak života i sreće. Ali premda je tako, tj. premda je sreća uvjetna, ovisna, djelomična, ograničena, ipak je bolji i takav život, nego bez ikoje sreće: dakle ostanimo kod ovih sreća, koje možemo postići. A kako ih možemo postići? — Ako drukčije ne ide: prevari, ukradi, ubij . . . sve su to sredstva, koja će dovesti do željenog cilja (novac, užitak . . .)«.

Tako bi možda glasio praktični zaključak onih ljudi, koji najveće dobro nalaze u tome, da bilo kojim načinom zadovolje

svoju pohlepu. Ljudi su naime životinje, koliko imadu kao i druge životinje tjelesnu narav, koja ih osposobljuje da osjetilno teže (naginju) za onim, što ugađa ili što im donosi užitak i slast, pa mogu da se svojom voljom odluče, da li će to na ovaj ili onaj način postići.

Smiju li ljudi raditi, štogod hoće, — s obzirom na dobro, koje su sebi odabrali? Je li to sasvim svejedno, u čemu ljudi nalaze svoje najveće dobro, i je li sasvim svejedno (indiferentno), što oni čine?

To je pitanje, na koje treba da odgovorimo, ako hoćemo znati, da li svaki čovjek sam sebi po volji određuje životni smisao, ili je tu postavljena neka ograda.

4. Moralna ograda u izboru i oživotvorbi najvišeg dobra

Recimo, da se netko odlučio ubiti čovjeka zato, da ga okrade, da dođe do novca, koji će mu omogućiti ono, za čim najviše čezne: tjelesno uživanje. Smije li to učiniti?

U ljudskoj svijesti živi jedna znamenita riječ: »ne smiješ«. Jedan bezuvjetni imperativ.

»Tko kaže, da ne smijem? — Novac mi omogućuje užitak, najveće dobro, a prevara, krađa, ubistvo omogućuju mi doći do novca. Ne bojim se državne vlasti, jer se ne će doznati. Pogotovo mi nije stalo do tzv. općeg dobra po nekoj ideji čovječanstva, kulture itd. Zašto dakle da ne smijem; tko to kaže?«

Kaže savjest ili praktički razum, koji kategoričkim imperativom (»ne smiješ«) obilježuje neka djela kao zločine. Možeš doduše učiniti, ali ne smiješ: to je zlo. Ne zato da ne smiješ, jer tako određuje državni zakon ili zbog čega drugoga, nego *naprosto bezuvjetno ne smiješ. Postavljena je volji jedna ograda, koje ona svojim djelovanjem ne smije da prekorači. Tu, kod te ograde, počinje ćudoređe ili moral (ēthos). Razlikovati neke čine kao zle i dobre, tako da smo na tu razliku kategorički obvezani, znači imati moralnu svijest.*

Na što se dakle pozivamo, kad neke čine proglašujemo (ocjenjujemo, prosuđujemo) kao bezuvjetno zle? — Na savjest. Po njoj se očituje ovo ili ono djelo kao zlo, koje je apsolutno (kategorički, bezuvjetno) zabranjeno. Ona je mjerilo (kriterij) za razlikovanje pojedinih čina u zle i dobre. Ona nam kaže, što je naša *dužnost* u pojedinom slučaju. *Kad sebi odabiremo neko najveće dobro i kad*

hoćemo da ga postignemo, to ne smije da bude u suprotnosti s »glasom« naše savjesti. Ako je suprotno ili ako se protivi imperativnom glasu razuma, jest moralno zlo.

Savjest je putokaz za smisao života. To će reći, kad se pitamo, koji je životni smisao, ili u čemu sastoji najveće naše dobro, ne smijemo se protiviti onome, što nam savjest kaže, ne smijemo mimoilaziti savjest; ona je mjerodavna u izboru ili određivanju onoga, za čime treba (ili ne treba) da težimo i što smijemo (ili ne smijemo) uraditi. Ništa nije dobro, što se protivi savjesti; ona pokazuje, kojim se putem ne dolazi do sreće.

5. U animalnim dobrima nije smisao našeg života

Život je, kaže se, borba za opstanak. Što to znači? Borba ne mora da znači svađu, tučnjavu, ratovanje; čovjek se »bori za svagdanji kruh«, kad se muči, radi, brine ili nastoji da stekne, što mu za život treba. U prvom redu dakle misli na borbu za eksistencijalna dobra: hranu, odijelo, stan... Ne jedino za takva dobra, jer sva vrijednost ljudskog života ne sastoji jedino u stjecanju eksistencijalnih dobara, kojima se održava animalni život. To je vrlo važna istina, koje ne priznaju *materijalisti* (marksisti). Oni u historiji čovječanstva ne vide ništa drugo nego *borbu za ekonomski opstanak*, a takvo »gledanje« ne odgovara historijskoj stvarnosti. U historijskom njegovu razvitku pronalazimo čovjeka kao nosioca kulturnih vrijednosti, koji se borio za svoje znanstvene nazore, za moral i religiju, koji je stvarao umjetnost, zdravstvene, pravne i druge ustanove. I najprimitivniji čovjek, živući u šumi, pustinji ili polarnom kraju, nije ostao samo pri traženju hrane, stana i odijela (kao druge životinje), nego je imao i »više potrebe života«, imao je smisla za *kulturne vrijednosti:* za estetske ukrase, izradbu oruđa, glazbu i zabavu, za moralne običaje i pravni poredak, za mitologiju i kult kojima je nastojao protumačiti pojave svijeta i života u počitanju božanstva.

Upravo ta historijska činjenica, da je čovjek oduvijek živio ne samo za animalna dobra, nego da mu je prirođena potreba za takav život, koji odgovara pravu i dostojanstvu čovjeka, — dokazuje, kako je kriva *materijalistička nauka, da je čovjek samo životinja.* Ona nema kulturne historije: toga materijalisti ne uviđaju. Oni će još priznati klasifikaciju vrijednosti u animalne (eksistencijalne) i kulturne, ali posljednje smatraju proizvodom (produktom) prvih. Iz eksistencijalnog nagona, kažu, razvio se kulturni smisao nekim idealiziranjem ili »sublimacijom«. Tako na pr. kaže S i g m u n d F r e u d, da se upravo iz seksualnog nagona razvila moralna i religijska svijest. Samo radi kurioziteta, da se vidi na kakve »ideje« ljudi dolaze, navest ćemo Freudovo tumačenje o religiji. Dijete ima seksualnu ljubav prema majci i pri tom osjeća odvratnost prema ocu (»Edipov kompleks«); ali otac mu imponira fizičkom energijom i drugim sposobnostima, pa se u djetetu razvije počitanje prema ocu: seksualni se nagon »sublimirao« — i na taj način dolazi do religijskog strahopočitanja pred »ocem« čovječanstva. — To je dakako fantazija, a ne logika: da u respektu prema roditelju izvire misao o Bogu, toga Freud nije baš ničim dokazao. A najmanje je dokazao, da Bog nije ništa drugo nego naše umišljanje; mi smo naprotiv logički utvrdili (dokazali) istinu, da Bog eksistira. Nije Freud (kao ni drugi materijalisti) ničim dokazao ni to, da je sav naš duševni život samo mehanizam nagonskih sila (u »dijalektičkom« razvoju ili po suprotnostima: kad se dva suprotna razvojna stepena ujedine u novo stanje). Taj je nazor pred psihologijskom znanosti neodrživ, kako smo također dokazali; jer čovjek ima razum i slobodnu volju, a ni jedno se ne da svesti na osjetilni život. Napokon kad uzmemo u obzir animalne i kulturne, napose osobne (moralne) vrijednosti, krivo je materijalističko mišljenje, da su posljednje nastale od prvih. Materijalisti tako misle baš zato, jer krivo pretpostavljaju, da se naš duševni život iscrpljuje u nagonu za životnom (biološkom) eksistencijom i da se razvija kao pojava materijalnih (fizioloških, napose moždanih) procesa. Materijalisti ne znaju psihologije. Ni kemičar, ni fiziolog, ni biolog ne će nikada biti kadri da protumače sve pojave ili činjenice našega duševnog (svijesnog) života. I bez dubljeg poznavanja psihologije svak uviđa, da znanost, borba za istinu, nije puko živčano događanje, nego je plod razmišljanja, smisleno (planski) udešenih metoda, logičkih postupaka (zaključivanja, dokazivanja); uviđa, da umjetnine (glazbotvorine, slike...) nisu tek uzbuđivanje vidnih i slušnih živaca, nego se u njima odrazuje estetsko vrednovanje; uviđa, da ljubav, požrtvovnost, privrženost, iskrenost, pravda... nisu tek živčani »mehanizam« ni plod borbe za materijalni opstanak, nego su vrijednosti, koje eksistencijalnu borbu reguliraju kao moralni imperativ, koji je sasvim nešto drugo nego

borba za kruh, odijelo, stan itd. Naša je sad napose zadaća da objasnimo, na čemu se osnivaju osobne (moralne) vrijednosti, pa će se onda razabrati, da ne izviru u životinjskom nagonu; ali već iz iskustva svak znade, da su to vrijednosti, koje podržavaju život ne samo, koliko je vegetativan i animalan ili koliko se održava po prehrambenom i spolnom nagonu, nego da podržavaju život kao zadatak, kao bezuvjetno postavljeni ciljevi, koje čovjek svojom voljom mora oživotvoriti i suprotno nagonskom životu.

Da *vrijednost našeg života zavisi ne samo od eksistencijalnih (materijalnih) dobara, nego upravo od oživotvorbe osobnih vrijednosti,* to je najvažnija istina, koja mora da bude mjerodavna u prosuđivanju pojedinačnog i društvenog života. Čovjek ne živi jedino zato, da sebi pribavi hranu, stan, seksualno zadovoljstvo..., nego je po svome smislu (razumijevanju) za osobne vrijednosti određen da njih oživotvoruje: *život je vrijedan po tome, što treba da bude oživotvorba osobnih vrijednosti.* I eksistencijalne vrijednosti mora čovjek da oživotvoruje na osnovu osobnih vrijednosti: poštenja, pravde, umjerenosti... To će reći, *nitko ne smije da po životinjskom svome nagonu učini nešto protivno poštenju, pravdi...* Prema tim vrijednostima mora svaki čovjek da ima »eksistencijalni minimum« života, tj. ona eksistencijalna dobra, koja su mu za život potrebna — ne samo za životinjski život prehrane i seksusa, nego za takav život, koji čovjeku omogućuje posjedovanje kulturnih, napose osobnih (moralnih) vrijednosti. Baš je u tome najveće socijalno zlo, koje stvara *marksizam,* što je po njemu čovjek lišen prava, da kao pojedina osoba stječe i druge vrijednosti, ne samo materijalne (eksistencijalne, ekonomske). Čovjek ima pravo na slobodu moralnog i religijskog života, pravo na stvaranje društvene (narodne, obiteljske) zajednice, pravo na pojedinačni (individualni) posjed eksistencijalnih dobara. To posjeduje zato, jer nemaju svi ljudi po svome radu i sposobnostima jednakih uvjeta života, pa se ne mogu njihove potrebe izjednačiti bez štete za vrijednosni razvitak pojedinačnih života; a komunizam ide upravo za *uništenjem pojedinačnog prava na eksistencijalna dobra.* Zvuči paradoksno, da se u tom pogledu komunizam slaže sa svojim tobožnjim protivnikom, kapitalizmom: jer i on znači oduzimanje eksistencijalnih dobara pojedincima i društvenim skupinama. Nije li svjetska tragika u tome, što kapitalisti — posjednici eksistencijalnih dobara daleko iznad svojih potreba — onemogućuju eksistencijalni minimum bezbrojnim stradalnicima, koji kruha gladuju?! Pa kad ta najveća socijalna nepravda osvijesti potlačene, da se podignu protiv nepravde, nemaju kapitalisti baš nikojega prava da se tome opiru i uspostavu pravde farizejski proglašuju zločinom revolucije. Prividno i komunizam hoće da uspostavi socijalnu pravdu, ali samo prividno, a ne uistinu i stvarno: jer se on, rekosmo, ograničuje na pitanje eksistencijalnih dobara, a druga dobra i sam tlači; zatim hoće da svima ljudima nasilno određuje jednolično i zajedničko posjedovanje dobra; zatim služi se revolucijom u tom smislu, da ne ide samo za reparacijom postojećega socijalnog stanja, tj. nije mu cilj da osiromašenim slojevima pribavi potrebna dobra i da to postigne pravnim (zakonskim) putem, nego hoće da poruši sva kulturna dobra, kojih samovoljno ne priznaje, a s eksistencijalnim dobrima da raspolaže kao skrbnik i krvnik.

Te nam refleksije na suvremenu stvarnost pokazuju, kolika je zabluda smatrati čovjeka životinjom, koja živi samo za eksistencijalne vrijednosti. Ukoliko je čovjek i jednak životinjama po svojoj nagonskoj naravi, koja teži za osjetilnim (eksistencijalno životnim) dobrima, on ipak nije izjednačen životinjama, jer je *sposoban da takva dobra stavlja u odnošaje s drugim dobrima, napose moralnim, na koja je bezuvjetno obvezan da ih oživotvoruje. Vrijednost života ne može se ograničiti na eksistencijalna dobra, ako je istina, da postoje moralne vrijednosti, koje čovjek mora (= obvezan je) oživotvoriti, jer u tom slučaju zavisi vrijednost života od oživotvorbe moralnih vrijednosti.* Zato nam je prva zadaća da izvidimo temelj moralne svijesti, koja se očituje u »glasu« savjesti.

6. Na čemu se osniva moralna ograda (savjest)?

Savjest ima svaki normalni čovjek. Pojedinac može da radi protiv nje, može da živi zlo, prema pohlepi svoje životinjske naravi, ali uviđa, da tako ne bi smio živjeti. Ovo »uviđanje« zapravo i jest savjest. Budući da se ona kod svakog čovjeka nalazi te je općenita i *pripada čovjeku, koliko ima razumnu narav,* reći ćemo, da se *savjest osniva na zakonu razumne naravi.*

Zakon postavlja ogradu nekom zbivanju (događanju). Fizički ili prirodni zakoni znače neku pravilnost ili nužnost onoga, što jest, a zakoni za ljudsku volju znače odredbe, koje kažu, kako treba da

bude (u onome, što čovjek svojom voljom može da učini ili ne učini). Pozitivne odredbe ljudskih zakona postavljaju za općenito dobro zajednice oni, koji su pozvani da vode brigu o društvenoj zajednici. Zakon razumne naravi (moralni zakon) znači to, da je *čovjeku po razumnoj naravi postavljena ograda ili obveza, koja ga upućuje, da nije sasvim svejedno, što i kako radi, nego da ima razlika između zlih i dobrih čina, i da tu razliku nipošto ne smije ignorirati, kad sebi određuje životni smisao i kad nastoji da ga svojim činima (voljnim djelovanjem) oživotvori.*

Moralno zla je prema tome ona volja, koja se protivi savjesti, a preko savjesti naravnom zakonu. *Savjest je primjena naravnog zakona na ovo ili ono (konkretno, pojedinačno) djelo.* Dok naravni zakon općenito postavlja granicu između zla i dobra (u moralnom pogledu), savjest je praktični sud o tome, da li je u pojedinom slučaju nešto zlo ili bezuvjetno zabranjeno.

7. Moralni zakon i svrha

a) Nosilac moralno dobrih odn. zlih čina jest čovjek, ukoliko je osoba ili pojedinac (individualna supstancija) razumne naravi. »Razumne naravi« znači, da čovjek ima razum ili da je sposoban misliti i da ima volju ili da je sposoban htjeti odn. ne htjeti na osnovu toga, kako misli (prosuđuje), da je nešto za njega dobro. Što čovjek smatra, da mu je dobro ili vrednovito, može da sebi postavi kao zadatak ili cilj, koji hoće da svojim djelovanjem postigne. Kadgod znamo, *zašto* nešto hoćemo, imademo »pred očima« svrhu htijenja; svrha (finis) jest ono, *zbog čega* hoćemo. Htijenje ima dakle *svršni ili finalni* karakter, koliko je čovjek svojim htijenjem svijesno upravljen ili usmjeren na neko dobro kao postavljenu svrhu.

U taj okvir našega voljnog života ulazi moralni imperativ kao nalog i zabrana: moraš — ne smiješ htjeti (učiniti). Što ne smijemo, jest zlo, a protivno tome je dobro. Volja je dakle stavljena pred zadatak, da zla ne čini, a dobro da čini. Na pitanje »zašto ne smijem da to činim?« — odgovara čovjeku savjest: »zato, jer je to *zlo*«. A »zlo (kao suprotno od »dobro«) znači, da to čovjeku *ne odgovara*, ili da se time *ne postizava* ono, što je čovjeku stavljeno u dužnost ili na što je obvezan. U *obdržavanju ili voljnom izvršivanju moralnog imperativa (zakona) uključena je oživotvorba svrhe, a po neobdržavanju (= zločinu) čovjek je lišen te svrhe.*

Zato lišen, jer mu je ona potrebno dobro, ili jer za nj vrijedi apsolutno na osnovu moralnog zakona. Opstojnost toga zakona u ljudima jamči, da je *zakonski određena dobrota postavljena ljudima kao životna svrha.*

Ta moralna svrha jest *izvor ili počelo* (princip) voljnih čina. To jest, kad se odlučujemo da poslušamo imperativ savjesti, za tu je odluku mjerodavno upravo to, da se moralnim posluhom postizava ono, što se mora postići: *zbog moralne dobrote* odlučujemo se (a to i jest voljni čin) da otklonimo ili napustimo neko zabranjeno dobro. Odluka dakle izvire iz moralne svrhe, ukoliko svrha utječe na čin odluke, kad svršno dobro homitično uvažavamo ili usvajamo. Budući pak da za tu svrhu *znademo po savjesti* — jer nam imperativ kaže, za čim treba da idemo, kad smišljamo, što da učinimo —, zato je glas savjesti u našem razumu također *izvor* (princip) voljnih čina. Razum je (kaže sv. Toma) pravilo ili mjerilo ili putokaz k svrsi, pa se zato po njemu *ravnamo,* kad moralnu svrhu voljno usvajamo. Taj se mjerodavni (normativni) razum nalazi u svih ljudi, i zato kažemo, da pripada naravi. Na tu je činjenicu mislio apostol P a v a o (u poslanici Rimljanima 2, 14—15): »Jer kad pogani, koji nemaju zakona (apostol misli na pisani, objavljeni zakon), po naravi čine ono, što je po zakonu, oni zakona nemajući sami su sebi zakon. Oni dokazuju, da je djelo zakona pisano u srcima njihovim, budući da im zajedno njihova savjest svjedoči i misli se međusobno tuže ili brane.«

b) Po svojoj razumnoj naravi ili po naravnom zakonu čovjek znade, *što* mu je dužnost ili *što* mu valja činiti, *da postane moralno dobar.* Da se razvije ili usavrši do moralno dobrog čovjeka, to mu je bezuvjetni zadatak postavljen po savjesti. Misao (ideja) moralnog usavršenja jest osnov (princip) moralnog nastojanja. Postavljen na taj stepen moralne usavršenosti čovjek je *moralna osoba* (ličnost). On *jest* osoba, koliko ima razumno-voljnu narav, a *treba da bude* osoba, ukoliko treba da ima moralno usavršenje.

To se postizava time, da *sve ono, po čemu čovjek živi,* podvrgava odredbama svoje savjesti, ili da ničim, što radi, ne dolazi s njome u sukob. Iz iskustva znamo, da nas savjest optužuje, kad bismo htjeli nepravedno ubiti čovjeka i bilo koje zlo nanijeti ljudima, kad bismo svoje zdravlje i život uništavali itd. Po svojoj savjesti se dakle čovjek usavršuje, postaje moralna osoba, ukoliko sve svoje sposobnosti, sklonosti, želje, nastojanja, odnošaje s ljudima

i stvarima podvrgne ili podčini savjesti. Sve »strane« života treba *dovesti u sklad* s moralnim zakonom, a time se unosi skladnost (harmonija) u čitavog čovjeka. Tako u moralnom smislu skladni razvoj znači usavršenje osobe, čini moralnu ličnost, koja je, kaže Goethe, najveća sreća ljudske djece.

c) Uzmemo li sad moralni zakon kao izražaj volje Božje, onda je priznavanje zakonodavne i svrhodavne volje Božje *religiozni izvor* moralne dobrote. To će reći, čovjek je religijski moralan, kad znade i voljom priznaje Boga kao svoga *gospodara*, kome se mora pokoravati po svojoj savjesti. Moralno zlo ili grijeh nije samo prekršaj savjesti, nego eo ipso sukob s Božjom voljom. Religioznost je prema tome uključena u moralno dobrim činima, ukoliko čovjek priznaje *ovisnost svoje volje od volje Božje. Po skladu s voljom Božjom dobiva moralnost naših čina religioznu vrijednost.*

»Religioznost« može još da znači pobožnost, nabožnost. Napose je religioznost ona vrlina ili krepost, kojom *poštujemo* Boga kao svog gospodara. Ta se krepost odnosi na sve bogoštovne čine, tj. njezin je predmet sve ono, čime se Bogu iskazuje štovanje, na pr. kad se molimo i kad vanjskim činima želimo čast Boga njegovati (colere, cultus). A »čast, slava« znači očitovanje Božje uzvišenosti ili najviše vrednote.

Da li smo dužni poštovati Boga, odn. da li Bog ima *pravo* da od nas traži izričito počitanje, to dakako zavisi od toga, da li je uistinu Bog naš životni *gospodar*; da li smo zaista *ovisni* o Bogu, tako da nam je Bog dao život i odredio svrhu života. Kad smo dokazali, da uistinu postoji Bog, moralni zakonodavac, ujedno je time bila dokazana moralna dužnost religioznosti ili bogoštovlja, kao i to, da su sve moralne dužnosti odredbe vječnog zakona.

8. Moralno savršenstvo života

Čim netko prizna, da postoji moralni zakon, koji od svakog čovjeka traži bezuvjetno pokoravanje u oživotvorbi moralne dobrote, mora ujedno priznati, da je *oživotvorba dobrote ili stvaranje ličnosti najvrednije, što čovjeka čini čovjekom.* Sve je drugo za njegovu vrijednost uvjetno, samo u nekom pogledu (relativno) vrijedno: da je športaš, atleta, heroj, muzičar, učenjak — sve to može da vrijedi, ali ni po čemu ne dolazi do izražaja čovjekovo dostojanstvo po njegovoj najvišoj vrijednosti. Jer pokraj svega toga može čovjek da bude nevrijedan, ako je nepošten ili moralno nevaljan. Pravilo je dakle, da *svaka vrijednost prestaje u momentu, čim postaje negacija moralne vrijednosti.* Na tom se pravilu možemo i moramo orijentirati u ocjenjivanju kulturnog stepena, na kome se čovječanstvo i danas nalazi, kad smo suvremeni svjedoci tolike preocjene pravih vrednota.

Upravo po tome, što svi ljudi najvišu vrijednost mogu i moraju postići, tj. što moraju da trajno ostvaruju moralnu dobrotu — a to znači stvarati moralne značajeve (karaktere) —, postaju svi ljudi *bez razlike ravnopravni u ljudskom dostojanstvu.* Ni časti ni bogatstva ne daju nikome prednost pred posljednjim služnikom, koliko na ljude gledamo kao moralno vrijedne osobe. Tko je na društvenom položaju posljednji, može da je najvredniji među istaknutim i priznatim »veličinama« svijeta, koji nemoralno živi. To je neminovni postulat priznanja, da postoji moralni zakon.

Sad napokon uzmite, da je moralni zakon od Boga, i bit će odmah razumljivo, da su *pred Bogom svi ljudi jednaki.* Ta najuzvišenija socijalna misao ima svoj neoborivi temelj u opstanku moralnog zakona. Bog vrednuje ljude točno po tome zakonu, zapravo po tome, kako se ljudi svojom voljom pokoravaju zakonodavnoj volji Božjoj. Kad uvažimo činjenicu, da su *moralna mjerila odlučna za prosuđivanje kulturnog napretka,* bit će posve jasno, da ni kultura tijela ni kultura razuma ne dohvata onaj vrijednosni stepen, na kome se nalazi kultura »srca i duše«, što kažemo za ljude, koliko su moralno vrijedni. A kad još uočimo i tu činjenicu, da se moralni smisao života osniva na religiji (na ovisnosti naše volje o Bogu), postaje očita tragika i današnje bezbožne kulture.

Još zasad i ne govorimo o kulturnom svijetu bez Krista, bez vjere u Kristovu nauku. I Voltaire je ateiste smatrao bezumnicima, ali je Krista smatrao običnim židovom, koga je dobrohotno nazvao židovskim Sokratom. Voltaire je pozivao ljude: »Utamanjujte zloglasnicu (naime Crkvu) izjutra, utamanjujte je uvečer.« Da je Isus Krist svoju Crkvu osnovao i koju joj je zadaću namijenio, o tome se smije pošteno, naučno govoriti samo onda, kad se poznaje historija o postanku kršćanstva. Kad nijedan volterovac ne bi dozvolio nazvati sebe zloglasnim (»infamnim«), a dozvoljava sebi da tako naziva Crkvu Kristovu, to je razumljivo samo kao posljedica neznanja i moralne pokvarenosti. No mi ovdje ne ulazimo u historijsko dokazivanje, da je Isus Krist Božji Objavitelj, kome zato moramo vjerovati, i da je Objavu predao Crkvi, koju zato moramo

slušati. Zasad smo na stajalištu razumskog (filozofskog) priznanja, da postoji Bog, i da se na religiji osniva moralni smisao života. Već na tome stajalištu uviđamo istinu, da se *naše savršenstvo ili najveća vrijednost sastoji u tome, da sve ono hoćemo odn. ne ćemo, što Bog hoće odn. ne će.* Prema tome je razumljivo, kad isti cilj života postavlja ljudima također Isus Krist pozivajući ih, da budu »savršeni kao Otac nebeski«. U oživotvorbi toga cilja postaju ljudi »djeca Božja«. Pa dok to postaju u naravnom smislu putem moralnog zakona, kako je svima u razumu poznat, u nadnaravnom smislu postaju ljudi djeca Božja putem Isusa Krista ili po nasljedovanju Krista. Tako se naravni i nadnaravni (Kristov) moralni red nadopunjuju i organički povezuju u ideji *sklada ljudske volje s Božjom, u čemu je i najviša vrijednost našega života.*

Moralni i religijski smisao života (II)

1. Naš osobni odnos prema Bogu

Čovjek je učinjen od Boga, učinak Božji, a Bog je uzrok čovjekove eksistencije. Kao sav svijet čovjek je od Boga stvoren: iz ništa prouzročen. Svijet bi i danas bio ništa (= bez eksistencije), da nije dobio eksistenciju, ukoliko je počeo eksistirati, tj. ukoliko je nastao iz ništa, ili ukoliko ga je Bog stvorio. Čovjek je dakle stvor Božji; Bog mu je Stvoritelj. To je prvi, temeljni odnošaj (relacija) između čovjeka i Boga. Prvi zato, jer se taj odnošaj osniva na eksistenciji, bez koje ne bi bilo čovjeka. Svojom eksistencijom čovjek je u odnošaju ovisnosti prema Bogu; a taj se odnošaj temelji na tome, što čovjek ne eksistira nužno, nego bi mogao i ne eksistirati (= nenuždan je, kontingentan), a to i jest razlog ili temelj, da je prouzročen ili da je u odnošaju uzročne ovisnosti o Bogu.

Za ovaj smo *eksistencijalni odnošaj* ili vezu s Bogom doznali prigodom dokazivanja, da postoji Bog, uzrok svijeta.

Spoznali smo nadalje, da Bog živi kao razumno i voljno biće, tj. da je osoba. Dakle je *naš odnošaj s Bogom osobne naravi,* jer smo i mi i Bog osobna bića. Što to znači?

Treba samo znati, što znači »osoba«; a već smo doznali, da je to samosvojni nosilac razumne naravi. Budući dakle da su ljudi razumne naravi, dao im je Bog sposobnost da i Njega *spoznaju,* tj. da mogu postati sigurni, da uistinu Bog eksistira, i sposobnost da za Njim *teže* kao za svrhom života. To jest, Bog je ljudima dao (1.) razum i (2.) volju, da budu po njima u odnošaju s Bogom.

Kako postaju ljudi sigurni o Bogu? To smo već vidjeli kod našeg dokazivanja. Ali naše je dokazivanje bilo filozofsko (logičko), jer smo točno znali kazati, na temelju čega dolazimo do sigurnog znanja (spoznaje), da uistinu eksistira Bog. Svi ljudi ne znaju tako dokazivati, a ipak su sigurni o Bogu. Kako to? Ljudi dolaze na misao o Bogu različnim putovima; oni uviđaju ili uočuju »tragove« Božje u svijetu i u sebi na različne načine. Kako? Na temelju istih iskustvenih činjenica, iz kojih se i filozofski, s jasnim

dokazivanjem zaključuje na eksistenciju Božju, — samo što prosječni, nefilozofski čovjek uviđa vezu svijeta s Bogom, premda toga ne zna dokazivati. Jer nesumnjiva je činjenica, da ljudi i bez dokazivanja znadu ili »vjeruju« u Boga, tj. priznaju Ga, smatraju istinom, da ima Bog, iako te istine nijesu kadri da obrazlažu ili dokazuju. Ipak i oni imadu razloge za svoju sigurnost, a ti se razlozi nalaze u svijetu, u nekim iskustvenim činjenicama, — upravo u onima, koje i filozofsko dokazivanje uzima za svoj temelj, za polaznu točku ili za ishodište puta k Bogu. Koje su to činjenice? Nestalnost, prolaznost, promjenljivost svijeta i našeg života. U toj svakodnevnoj činjenici, ukoliko je pojedinac zapaža i mišljenjem se kod nje zadrži, može (bez raspravljanja i dokazivanja) uočiti ili zapaziti *snošaj s nečim neprolaznim ili nepromjenljivim:* u spoznaji, da se sve mijenja i da je sve u svijetu ovisno, rodila se misao o nepromjenljivom izvoru svijeta. Nekom je čovjeku na pr. dosta da se zamisli u svoje rođenje ili smrt, početnu i završnu granicu života, pa mu u toj činjenici vlastite ograničenosti postane svjestita misao na Boga kao neprolazno biće, od koga je sve ovisno. Nije naime ni potrebno, da ljudi u svakoj iskustvenoj činjenici upoznaju Boga potpuno jasno, jer u svakoj se odrazuje Bog (radi istovetnosti svakog pojedinog svojstva s apsolutnom eksistencijom i apsolutnom savršenošću kod Boga). Evo na pr. još nekih činjenica: zvjezdano nebo za veličajno mirne noći; tišina mora s nevidljivim krajem ili strahote uzburkanog mora; proljetni život u prirodi; divotni uređaj organizama; nepravde među ljudima; bijede i nevolje; pomanjkanje sreće u životu i težnja za neumrlom srećom; svijest moralnog zakona itd. *Na temelju tih činjenica* pojedinac će (prema čitavoj svojoj duševnoj kompoziciji) *doživjeti* neki »dodir« s Bogom: ukoliko je svesilan, izvor života, svemirski redatelj, pravedni sudac ljudima, oslobodItelj od zala, darivalac sreće, zakonodavac. »Doživjet« će, kažemo, jer se čovjek priklanja Bogu ne samo, koliko na Njega pomišlja, nego koliko i čuvstveno (emocionalno) reagira na zapažene činjenice, na pr. udivljenjem, strahopočitanjem, kajanjem, utjehom, nadom itd.

Time smo objasnili naš osobni odnošaj s Bogom; i to koliko on obuhvata naše znanje o Bogu. Pokazali smo, da je Bog — stvorivši svijet i u njemu čovjeka — dao čovjeku mogućnost, da ga svojim razumom upozna. Bog je, tako reći, *povezao čovjeka sa sobom na taj način, da se čovjeku očituje ili objavljuje u iskustvenim nekim činjenicama svijeta i života.* Ja sam, kao i svaki čovjek, sposoban — kad mislim — pronaći izvor svijeta i svoje vlastite eksistencije: ja znam, otkuda sam, znam, otkuda mi potječe život. Božji sam, Njegov sam stvor i tako reći Njegova svojina. Znam, da sam bez Boga ništa, da bez Njega ne mogu eksistirati ni živjeti; svaki dah moga života jest od Boga darovan.

To su prve istine o našem odnošaju prema Bogu.

2. Je li Bog našoj volji odredio životnu svrhu?

Bog nije stvorio svijet zato, što bi Njemu stvorovi bili ikako potrebni, nego samo zato, da u njima *očituje svoju dobrotu,* ili da se u njima odrazuje savršenstvo Božje. Kao što se na pr. sunčana svjetlost odrazuje u svijetu, umjetnikovo savršenstvo u nekoj umjetnini, tako ima svijet da »slavi« Stvoritelja. — A je li Bog meni potreban? Jest u toliko, da mogu eksistirati (jer je, rekosmo, životna eksistencija od Boga ovisna). Jesam li ja time već ispunio svrhu, koju je Bog namijenio svojim stvorovima: da Ga »slave«? Možda je Bogu sasvim dosta to, da se Njegov osobni život kao u slaboj slici odrazuje kod mene i svih ljudi, ukoliko smo osobni stvorovi. Kao takovi mi imademo razum i volju pa možemo živjeti, kako hoćemo. Svi mi želimo, da nam bude dobro u životu, i nastojimo da to postignemo; čak težimo svi za srećom ili blaženstvom, tj. želimo, da nam život bude bez ikojeg zla i nedostatka, pa da nam životno zadovoljstvo bude neograničeno. To leži u našoj razumnoj naravi, i budući da je ona od Boga, možemo reći, da je Bog prepustio čovjeku, neka sebi traži ili odabira ono dobro, u kojem će biti sretan. Pa ako netko misli, da je sva vrijednost (smisao) života u tome, da se što bolje najede i napije ili da razbludno uživa, pa sebi to postavi kao cilj života i nastoji na bilo koji način da ga oživotvori, — zar je to Bogu svejedno (indiferentno)? Zar se uistinu Bog ne zanima, kako će ljudi živjeti: koja će im biti svrha života i kojim će je sredstvima postizavati? Zar je Bog svoju stvaralačku svrhu kod ljudi postigao već time, što im je dao razumnu narav, po kojoj mogu promišljeno težiti za životnim dobrima i odabirati sredstva po volji, ili kakogod im se hoće? Zar Bog nije ljudima *odredio upravo jednu svrhu života, tako da se samo po njoj mogu usrećiti, da se prema njoj moraju ravnati u svojim činima* (u onome, što hoće ili ne će)?

Sad se nalazimo pred najsudbonosnijom alternativom života: ili je Bog ljudsku volju obvezao, da radi prema *određenoj svrsi*, ili je čovjeku prepustio na volju, da sebi *sam postavlja* neku životnu svrhu i da bude sretan, kakogod po njoj živi i radi. Je li moguće, da je volja Božja sasvim indiferentna prema tome, da čovjek eventualno kaže: »moje najveće dobro života nije Bog, nego Božji stvor«? Ili zar je sam Bog našu svrhu stavio u nešto stvoreno?

Da odgovorimo, pitajmo se najprije: da li su ljudi zaista sretni u onim dobrima, koja odgovaraju životinjskim nagonima (hranidbenog, spolnog uživanja)? Ne treba nam odgovor od onih ljudi, koji ništa ne misle, nego životinjski (nagonski, osjetilno) uživaju i ne pitajući, kako će sutra biti, i da li je to za razumnog čovjeka zaista sav smisao života. Kakva je to sreća, koju može posjedovati tek nekolicina ljudi, i to vrlo ograničeno i prolazno! Da li se ljudi možda potpuno zadovoljuju *kulturnim* napretkom, tj. prosvjetnim i umjetničkim stvaranjem? Nema sumnje, da to odgovara razumnoj naravi, i da se mnogi ljudi dalje ne pitaju za općenitu i najvišu životnu vrijednost. Ali kad bez fantaziranja gledamo na ukupni društveni život i kad uvažimo, kako se kulturni razvoj pomiče polagano i djelomično, tako da su pojedinačni životi kulturno bezvrijedni, pa kad napokon uočimo činjenicu, da je materijalni život bezbrojnih pojedinaca potlačen i bijedan ne samo, što su ga pregazila prirodna zla, nego i uslijed niske moralne kulture društva, — onda će nam prilično poblijedjeti slika takve sreće. Sve je to »zemaljsko« ograničeno; bar smrću, kad već ne bi bilo drukčije. I kad »stalna na tom svijetu samo mijena jest«, onda ćemo bez sentimentalizma zaključiti, da bi Bog razumnu našu narav udesio vrlo nakazno, kad joj ne bi dao mogućnost da postigne i neograničeno dobro, te bi težnju za tim ostavio sasvim ispraznom (iluzornom). A budući da je to nemoguće, zato je nesumnjiva istina, da *životna naša svrha sastoji u polučivanju neograničenog dobra;* a to jedino može da bude *udioništvovanje razumne naše naravi s Božjim životom.* Da je uistinu tako, i što to znači, bit će nam jasnije, kad uočimo drugu činjenicu.

Činjenica je naime, da ljudi imadu savjest ili da vrlo dobro znadu kod izvjesnih svojih čina razlikovati dobre i zle čine. Znadu, da zla ne smiju činiti, a moraju da čine dobro. Ljudi mogu da se razilaze u shvaćanju i određivanju onoga, što je dobro ili zlo, ali bez razlike svi znadu, da nije sve, što rade, tako indiferentno, te

si ne bi kadgod barem bili svijesni, da »treba« ili da se »mora« ovo učiniti, a ono ne učiniti. Zašto bi se inače kajali; zašto bi se predomišljali; zašto bi druge osuđivali, — ako nema nikoje razlike između dobrih i zlih čina? A zar je tu razliku postavila društvena sila? Kad bi tako bilo, ne znamo, otkud svijest »moranja« ili obaveze i tamo, gdje takve sile nema. Da li se obaveza oslanja isključivo na odgoj, na društveni »moral«? Zašto da se ja držim tih morala, ako mi konvenira da ih napustim, — a ipak ne mogu da iz svijesti iščupam obavezu da ne činim zla; ne mogu da »ugušim« glas savjesti. Možda je izvor obaveze u meni samome, u razumskoj mojoj naravi? Takva se svojevoljna (autonomna) obaveza ne bi mogla održati baš onda, kad je najviše treba, a to je onda, kad ja hoću da živim bez ikakve obaveze, jer bih tako mogao postići, što želim. A svi znamo — i to je najvažnije — da je obaveza u razlikovanju zlih i dobrih čina bezuvjetna (kategorična), imperativno određuje volji: ne smiješ bez obzira, da li to tebi godi ili ne, da li ti koristi ili ne. Otkud je ta *apsolutna obaveza?* Jedino može da bude *izraz volje Božje, koja čovjeku obavezno postavlja životnu svrhu.*

Nakon što sad i otuda znamo, da je Bog odredio čovjeku smisao života, jasno je, da to ne može biti ništa drugo nego *usavršivanje razumne naravi u životu s Bogom (= pobožanstvenje), tako da se to kao svrha postizava pomoću dobrih čina, na koje smo kategorički (apsolutno) obvezani, a ne postizava se zlim činima.* Jedne zovemo moralno dobri, a druge moralno zli čini. Obavezni red razlikovanja jednih i drugih zovemo *naravni moralni zakon;* zato »naravni«, jer ga svaki normalni (razumno razvijeni) čovjek u sebi pronalazi, i jer se temelji na svrsi, koju je Bog čovjeku odredio s obzirom na njegovu razumnu narav. Zašto ja dakle živim? Ne samo zato, da se u življenju održavam, nego iznad svega zato, da težim k Bogu, da ne činim zla i da činim dobro — u cilju duševnog ujedinjavanja s Bogom (ljubavi k Bogu) i time vlastitog usrećenja.

Ustanovili smo dakle, da Bog ima razum i volju i da je morao stvarajući čovjeka »imati pred očima« neku svrhu njegove eksistencije, tj. morao je čovjeku odrediti, zbog čega da eksistira, živi i radi. Čovjek je naime također osoba, ima razum i volju, kojom oživotvoruje (uzbiljuje, ostvaruje) svoje težnje ili želje prema svome prosuđivanju; ne mora se podvrgavati samo tjelesnome nagonu, nego može prosuđivati ono, *radi česa* hoće da nešto učini ili ne.

učini. Drugim riječima, čovjek se može slobodno odlučiti za ono, što sam sebi postavlja kao cilj težnje ili što hoće da bude *svrha* njegovih čina. Pa kako je sav naš život ispunjen težnjama i njihovom oživotvorbom, morao je Bog *predvidati svrhu života i odrediti čovjeku, da li će živjeti samo životinjskim (nagonskim) životom ili kao razumski stvor, sposoban za spoznaju Boga.* S obzirom na razumnu narav Bog je čovjeku odredio, da razlikuje između onih čina, koji ga odvode od razumske svrhe života, i onih, koji ga k njoj privode. Koja je ta razumska svrha? Čovjek je sposoban da *između svih ograničenih dobara u svijetu upozna i Boga kao najviše dobro pa je zato i sposoban za Njim težiti:* to je razlog, da mu je Bog odredio postizanje upravo te svrhe, ako se odlučuje na one čine, koji ga k njoj privode. I zaista čovjek zna, da postoji takav (moralni) zakon, koji ga bezuvjetno obvezuje na izvjesne čine, koji su razumskoj svrsi primjereni, te ih nazivamo moralno dobri (nasuprot zlim činima).

Sad smo upoznali *voljnu* vezu čovjeka s Bogom. To je *moralna veza;* ona obuhvata naš moralni život, ukoliko razlikujemo između dobrih i zlih čina (prema našoj razumnoj naravi i njezinoj životnoj svrsi).

3. Naravna religija

U odnosu (vezi) spoznajnog i voljnog našeg života s Bogom osniva se religija. Upravo *naravna* religija, koliko se taj odnošaj očituje u razumskoj spoznaji Boga i moralnom zakonu naravne naše svrhe (određene voljom Božjom s obzirom na našu narav). Taj odnos postoji zbiljski (realno) i onda, kad pojedinac ne bi za njega znao (kao što na pr. postoji odnošaj između zemlje i sunca bez obzira na čije znanje). Religija se ne osniva u ovoj ili onoj pojedinačnoj naravi nekog čovjeka, nego uopće u ljudskoj naravi.

Kad pojedinac taj odnos doživljuje, ili kad mu je on svjestit, tj. kad čovjek zna, da postoji Bog, i da je u njemu smisao (vrijednost, svrha) života, na koji je moralno obligiran (u svojoj savjesti), te kad prema tome živi — naročito time, što radi dobro, a ne čini zla — onda za takvog čovjeka kažemo da je religiozan (nabožan) ili da ima *religioznost* (= subjektivnu religiju, koliko se ona nalazi u pojedinom svijesnom subjektu). Ona je osobno priklanjanje Bogu; upravljenost svijesti prema najvišem dobru; boguodanost, bogoljubnost, nabožnost.

Kad mi ne bismo bili *osobne* naravi, kad ne bismo sposobni bili da mislimo (ili da imamo razum), ne bismo ni znali za Boga — i zato ne bi moglo biti religije. Sve su stvari u svijetu stvorene od Boga, ovisne su eksistencijom od Boga, ali ništa u svijetu nije religiozno osim čovjeka. Mi dakle nismo zato religiozni, jer smo stvorovi Božji, nego zato, što smo kao stvorovi osobne naravi. Budući da možemo *znati* za Boga, možemo Ga također u životu *priznati,* tj. možemo biti religiozni. »Priznati (vjerovati)« znači *praktično se ravnati prema znanju o Bogu.* Znam, da je moj izvor u Bogu, znam, da potičem od Boga, i osim toga znam, da mi je Bog dao zakon i cilj života — pa se prema tome znanju ravnam u svakodnevnom životu i radu (= praktično), tj. držim se zakona, ne činim zla i činim dobro, poštujem Boga kao svoga Gospodara nad životom i smrću, klanjam se, molim se, kajem se itd. U svima tima doživljajnim (svijesnim) činima ja priznajem Boga ili praktički u Njega vjerujem. Kod svega, što tako činim, ja sam *svijesno* usmjeren ili upravljen prema Bogu; ne samo koliko za Boga *znadem,* nego također koliko se *voljom* držim zakona, i napokon koliko imam neka *čuvstva* (odanosti, ovisnosti, kajanja . . .). Tko bi samo znao za Boga, a ne bi Ga priznavao svojom voljom (ne bi moralno dobro živio), ne živi po volji Božjoj, nije religiozan. A nije čovjek religiozan ni samo time, što je moralno dobar, nego tek onda, kad zna, da tako Bog hoće i da je Bog izvor i svrha njegova života.

Sad ćemo uočiti stvarni (ontološki) osnov religije. Treba uzeti u obzir Boga, koliko je *stvorio nas razumne stvorove* (osobe) i koliko nam je odredio zakonski *svrhu.* Na osnovu toga stavio nas je Bog u takav odnošaj (svezu) prema sebi, da nas je razumski osposobio za to, da Njega upoznamo i svrhu oživotvorimo. Tko taj *odnošaj prema Bogu priznaje ili po njemu živi,* taj je religiozan.

4. Naravni moral

Kad ljudi ne bi znali za razliku između zla i dobra, tj. kad ne bi ni postojao kategorički imperativ gledom na neke čine, to znači, da bi svi čini bili indiferentni ili bi samo uvjetno bili zabranjeni; ubiti majku bilo bi isto kao otvoriti i zatvoriti knjigu. Takav bi ljudski život bio abnormalan, čitavo bi ljudsko društvo bilo kao umobolnica: nitko ne bi ni pomišljao na to, da se ne smiju ljudi međusobno poklati, jer da je to od prilike, kao da se najljepše razgovaraju. Takva bijedna slika čovječanstva znači katastrofu njegovu,

ne samo kulturnu, nego i eksistencijalnu: *ne bi moguć bio društveni (socijalni) život.*

Normalno (pravilno) je dakle, da su ljudi moralni, dok je nesposobnost razlikovanja između zla i dobra (amoralnost) abnormalna ili bolesna pojava. Čovjek bi bio duševno bolestan bez ikoje savjesti; toliko »duševno«, što je savjest kao glas razuma, koji kaže, što se smije, a što ne smije učiniti.

Sve, što činimo ili radimo, izvršujemo svijesno, ne samo toliko, da znamo, što činimo, nego mi radimo smišljeno ili s prosuđivanjem: ovo ću učiniti *zato* i zato (iz nekog razloga ili motiva, koji me potiče na htijenje); ne znam, da li bih to učinio ili ne bih, pa razmišljam, odabirem, što je bolje, i obazirem se (reflektiram) na posljedice itd. Svaki moj voljni čin (htijenje: hoću, ne ću) znači odluku, kod koje kao da sam sebi kažem: tako neka bude, to ću sad učiniti ili ne ću da učinim — jer mi je korisno ili štetno, jer mi je ugodno ili neugodno, jer smijem ili ne smijem. »Jer» znači djelatni (praktični) razlog, koji me pokreće (movira) na neko djelo; to je *motiv* hotimičnog (voljnog) djelovanja ili čina. Svi su dakle voljni čini *razumni* ili misaoni, koliko *sudimo,* kad nešto činimo. Sudimo naime tako, da jedan čin stavljamo u odnos (relativiramo) s drugim kojim činom, na pr. otići u jednu kuću i razgovarati s jednom osobom ili ne otići; zatim odnošajno promatramo razloge za ono, što bismo učinili ili ne učinili, na pr. ako idem u onu kuću, učinit ću zlo, a ne idem li, bit ću miran i obavit ću svoj posao: odnošajno (jedan naprema drugome) prosuđujem razloge za i protiv i tek se na osnovu toga odlučujem.

Kad nešto činim ili ne činim s razloga »ne smijem«, dakle kad mi je *motiv čina kategorički imperativ,* onda je čin moralan; i to u zlom ili dobrom smislu prema tome, da li moj čin ne odgovara imperativu, *ne slaže se s njim ili se pak s njim podudara* (u prvom je slučaju zao, u drugom dobar). Budući da su moralni čini motivirani u savjesti (razumu), zato je amoralnost (bezmoralnost, besavjesnost) toliko abnormalna ili bolesna pojava kod čovjeka, što bi mu u tom slučaju nedostajala sposobnost rasuđivanja ili ocjenjivanja (vrednovanja) vlastitih čina; bila bi to razumski-duševna bolest.

Nije li moralni »ne smiješ« nastao u nama roditeljskim *odgojem i društvenom kulturom* ili možda po društvenim (policijskim) propisima i *odredbama?* Taj »ne smiješ« možda je samo izraz

društvene volje pa je prema tome uvjetan: da sam ostao bez roditeljskog i školskog odgoja ili da se ne bojim kazne, ne bih znao, da postoji kakav »ne smiješ«. Da li je tako?

Nije; jer smo već rekli, da bi amoralnost ili potpuna indiferentnost ljudskih čina bila *abnormalna,* a ne samo da bi značila pomanjkanje straha pred kaznenim vlastima. Zašto abnormalna? Jer kad bi samo po sebi bilo svejedno na pr. ubiti majku ili ne ubiti, a to ne bi svejedno bilo samo zato, jer nam to bolji odgoj brani i kazneni zakon, onda bi imperativ »ne smiješ ubiti« bio samo uvjetan i ne bi ga bilo inače, nego samo koliko je plod odgoja i društvenog uređenja. Pa ne samo da ne bi bilo imperativa kod ovog čina (ubiti svoju majku), nego uopće ne bi bilo tog imperativa »ne smiješ« nikad, ni kod kojeg čina, gdje ne bi više dolazio u obzir odgoj ili progon. A tome nije tako, nego naprotiv: svi znamo, da postoji razlika između zlih i nezlih čina, tako da su neki čini sami po sebi zli, a ne tek po čijem odgoju ili po kojem drugom razlogu, tj. zabranjeni su neki čini ili vezani su uz imperativ »ne smiješ« i onda, kad odstranimo svaki odgojni utjecaj, i kad ne dolazi u obzir društvena kazna. Čovjeku je savjest, kažemo, prirođena, leži mu u naravi, izvire iz *razumne prirode,* normalna je za čovjeka ili pripada mu nužno, *zakonski.* Jer kad ne bi bezuvjetno nužno bilo, da ljudi znadu za »ne smiješ«, nestalo bi temelja za opstanak društvenog života; ljudi ne bi ni živjeti mogli u nekoj uređenoj zajednici (obitelji, državi . . .), ne bi mogao život zajedničkim radom napredovati ili usavršivati se, kad bi otpala svaka razlika između zlih i nezlih čina. Ljudi bi bili kao upregnute životinje, koje znadu za »ne smiješ« samo od batine, a bez batine nemaju savjesti, koja se javlja sama od sebe kod izvjesnih čina. Ili kao skupine nerazumnih životinja ili kao umobolnica, — to bi bila slika ljudskog roda.

Zašto kažete, da kategorički »ne smiješ« izvire u razumnoj naravi? — mogao bi tko zapitati. Možda i *životinje* znadu za neki »ne smiješ«, koji je spojen sa samom naravi; jer i one žive u zajednici, u nekom normalnom životu, a normalnost ili primjerenost naravi jest kriterij (odlučujući, mjerodavni razlog) za moralnost ili za kategoričko razlikovanje u životnim činima. I životinje su prema tome moralne.

Nisu, odgovaramo, nego je samo čovjek moralan, jer samo čovjek doživljuje (znade za) »ne smiješ« *bez ikojeg osjetilnog mo-*

tiva, tj. čovjek ima savjest, koja mu bezuvjetno brani, da nešto učini, a ta zabrana nije skopčana s nečim, što osjetilnoj naravi godi ili koristi. Još jasnije rečeno: kod životinje je, kako rekosmo, uvjetni »ne smiješ«, kad je s nekim (po dresuri zabranjenim) činom združena (asociirana) pomisao na kaznu, kojom je čovjek životinju poučio na propust dotičnog čina; a životinji je kazna odvratna, ona zazire od nje po osjetilnoj (tjelesnoj) svojoj naravi. Životinja naime naginje k svemu, što je dobro za održanje njezine eksistencije; to zovemo *životinjski nagon.* I biljke imadu prirodni nagon (tendenciju), da se razvijaju prema onome, što je za njih dobro, naime da se prehranjuju i rasplođuju. To je bitno obilježje svake biljke: koja bilo, svaka je biljka vegetativno biće, tj. ne može da nešto bude biljka bez organskog (životnog) sastava svojih dijelova. A ono, bez čega ne možemo neko biće ni pomisliti, nazivamo bit (bitnost). Biljke mogu da eksistiraju kao organizmi (živa bića), i to je njihova fizička bit; upravo kao vegetativni organizmi, koji imadu po svojoj biti sposobnost da se prehranjuju i rasplođuju. Ta je sposobnost njihova narav (priroda). Životinjski organizam, koji se također održava prehranom i rasplođivanjem, jest osjetilan (senzitivan), tj. životinje imadu neka osjetila (dodir, vid, njuh...), kojima se služe u svom nagonu za organskim održanjem (životom). One se prema osjetilnom znanju kreću, i tu osjetilno pokretnu njihovu sposobnost zovemo *osjetilna ili životinjska (animalna) narav.* Kad za životinju kažemo, da ima nagon, to znači, da ona ide za onim, što je njezino dobro, ili da teži za onim, što služi održanju pojedinke i čitave vrste, a odvraća se ili zazire od svega, što je za nju zlo ili štetno za organizam. I čovjek ima takav životinjski (osjetilni) nagon, jer i on teži za organskim razvojem, a ostvaruje ga (oživotvoruje) na taj način, da pomoću osjetila upoznaje one stvari, koje mu ispunjaju težnju ili koje mu donose zadovoljstvo (čuvstvo ili osjećaj ugode). Ali sada će doći razlika između čovjeka i životinje: dok životinja može po osjetilnim sposobnostima ili moćima (= naravi) održavati i razvijati svoj život i dok ona u jednoličnom svome načinu životnog djelovanja ne pokazuje, da bi imala ikojeg drugog poticaja (motiva) za to djelovanje osim onoga, što se *može osjetilno znati i za čim može po osjetilnom organizmu težiti,* — čovjek je iznad toga još sposoban da sve osjetilne motive (na pr. da uzme neko sredstvo za prehranu ili da poželi spolni učin s nekom osobom) *stavlja u odnos ili da ih spaja s moralnim motivom* (»ne smiješ«), a prema tome odnošajnom znanju ili prosuđivanju motiva *sposoban je da se odluči ili za osjetilno motivirani ili za moralno motivirani čin.* Slobodan je da učini jedno (ukrade hranu, ženu...) ili drugo (ne ukrade, jer zna po savjesti, da ne smije). Čovjek se duševno odvaja od životinje, koliko je slobodan, a bez te slobode ne bi bio ni moralan. To će reći, bezuvjetni »ne smiješ« ne znači takvu zabranu, koja bi čovjeka nužno (usiljeno) odvraćala od onoga, što je zlo za njega (pojedinačno i zajednički), nego ga odvraća tako, da on može »poslušati« i ne poslušati, učiniti i ne učiniti, tj. slobodan je. A taj »ne smiješ« ne uključuje u sebi neki uvjet: ako hoćeš da poštuješ tuđu svojinu za održanje života ili ako hoćeš da zadovoljiš svoj osjetilni nagon; nema u moralnom imperativu nikojeg »ako«, niti ima u njemu veza s osjetilnim dobrom, od koga bi kao od svog uvjeta (»ako«) bio ovisan ovaj »ne smiješ«. Drugim riječima, gdje se počinje »ne smiješ«, tamo *prestaje obzir na životinjsko dobro:* nije u njemu razlog za »ne smiješ« tako, da bi čovjek po osjetilnoj naravi znao za »ne smiješ«, kako po njoj nužno teži (naginje) za dobrima osjetilnog života. U moralnom imperativu *nema ništa osjetilno,* čime bi on bio uvjetovan; on zabranjuje i one čine, koji bi osjetilnom nagonu baš odgovarali, tj. kojima bi čovjek mogao postići ono, za čim po osjetilnoj naravi teži. Čovjek se može »uzdići« nad osjetilne motive, tj. može da uvaži taj »ne smiješ« ili da mu se pokori unatoč tome, što ne odgovara osjetilnim (tjelesno nagonskim) željama. Čovjek može da sebi postavi taj »ne smiješ« kao *zadaću,* koju on može i treba da izvrši ili prema kojoj treba da se odluči ovo ili ono učiniti. Naša razumska sposobnost *spajanja* (sintetiziranja) jednog motiva s drugim ili sposobnost ocjenjivanja (vrijednosnog prosuđivanja) kao i voljna sposobnost *slobodnog odlučivanja* jest duševna zbiljska pretpostavka ili osnovica, bez koje nema bezuvjetnog (apsolutnog) imperativa, — a kod životinja takve pretpostavke nema, i zato nema moralnosti. To jest, moralni »ne smiješ« osniva se u razumnoj naravi, a ne u osjetilnoj.

5. Zašto je u našoj naravi moralni imperativ (naravni moralni zakon)?

Kakvo dobro ima moja razumna narav od toga, ako se ja držim moralnog imperativa? Ako ne činim ono, što je moralno zlo, nisam time zadovoljio osjetilne naravi, naprotiv odričem se nečega,

što bi mi ugodilo i za čim osjetilno težim (na pr. za ukradenom imovinom, ženom). *A za čim teži razumna narav,* u kojoj se nalazi (jer je bezuvjetan) »ne smiješ«?

Budući da postoji bezuvjetni »ne smiješ«, koji se (baš po tome, što je bezuvjetan) osniva u razumnoj naravi, nema sumnje, da se moja razumna narav po njemu osposobljuje za svoje *usavršivanje.* To će reći, čovjek postaje savršeniji time, što je moralno dobar ili što ne čini zla, i to »savršeniji« u tom smislu, da ne živi po osjetilnim nagonima, nego je njihov gospodar: može da sebi postavlja neosjetilne (duhovne, nematerijalne) ciljeve ili životne zadatke, tj. može da ostvaruje i »viša« dobra, nego što su osjetilna. Koja? S tim pitanjem dolazimo zapravo k pitanju: koji je bezuvjetni razlog za »ne smiješ«? *Zašto* ja ne smijem? Nikoja osjetilna dobra ne kažu mi: »zato«; to bi značilo, da je »ne smiješ« uvjetan: budući da hoćeš ono osjetilno dobro, zato ne smiješ ovo učiniti. Koje je dakle ono dobro, kojim se moja razumska narav usavršuje ili uzdiže nad savršenstvo osjetilne (životinjske) naravi? Koji je *bezuvjetni cilj života?* Budući naime da je imperativ osnovan u samoj razumnoj naravi, a s njime je skopčano usavršenje te naravi, mora da moj *razumni život već po samoj naravi imade bezuvjetno određenu svrhu* ili ono, poradi čega je životu nametnut imperativ tako, da ta svrha ima biti cilj mog života ili ono, za čim idem u svome moralno dobrom životu. Gdje se nalazi *izvor* toga svrsishodnog određenja razumske naravi? Gdje je uopće »izvor« naše naravi, — ne samo gledom na njezinu svrhu, nego i eksistenciju? Koje je njezino uzročno počelo (princip), ili otkud je naša eksistencija?

U odgovoru na to pitanje imamo ključ za rješenje zagonetke o svrsi našeg života. A na to smo pitanje već odgovorili, kad smo dokazali, da je naš uzročnik *Bog.*

Sjetimo se, da Bog ima razum i volju (= da je osobne naravi) i da tako upravlja svijetom. Sve, što se u svijetu događa, — od zvjezdanih kretanja do najsitnijeg života biljke i životinje —, nije kaotično zbivanje, nego zakonsko, uređeno, po naravno (prirodno) nužnim međusobnim vezama. Ta kozmička zakonitost ili poredak odvijeka je u Božjem umu i volji; to je *vječni zakon.* On obuhvaća i čovjeka, napose s obzirom na njegovu volju ili na sve, što se hotimično događa. A budući da je naša volja slobodna, ne vlada njome fizički zakon, tj. mi ne moramo htjeti ovo ili ono (= odlučiti

se, da ćemo učiniti nešto ili ne učiniti) tako, da smo na to prisiljeni ili nužno određeni (determinirani) po tjelesnoj ili fizičkoj našoj naravi, koja osjetilno teži ili koja je podvrgnuta osjetilnim motivima. Mi smo toliko slobodni, što naši čini (= voljni događaji) nisu rezultat fizičke zakonitosti ili fizičkih uzroka, koji su u međusobnoj nužnoj ovisnosti. Naša volja ne priznaje riječi: »ti moraš tako i ne možeš drukčije«, nego samo priznaje ove riječi: »možeš i drukčije, ali bi trebalo da bude tako, a ne bi smjelo drukčije da bude«. Budući dakle da smo svojom voljom slobodni, nije ni Bog mogao da volji postavi fizički zakon, nego samo moralni: »ne smiješ«. To je *naravni moralni zakon, dio vječnog zakona ili primjena (aplikacija) vječnog zakona na čovječju volju.*

6. Po moralnom imperativu (zakonu) veže nas Bog s našom svrhom života

Zašto je Bog dao čovjeku moralni zakon? Svakako je Njegova zakonodavna volja imala svrhu. *Koju je svrhu Bog dao našoj razumnoj naravi?*

Gledajmo na sredstvo, od koga je ovisno polučenje svrhe, pa ćemo doznati, koja je to svrha. Sredstvo je naime naravni moralni zakon. Sad već znamo, da je on *izraz volje Božje,* tj. Bog nas je sa sobom povezao moralnim zakonom: on je *temelj ili osnovica (fundament) naše voljne ili osobne veze s Bogom (= religije).* U našoj vezi s Bogom sadržana je obaveza »ne smiješ«, tj. u njoj izvire naš odnos s Bogom kao svršnim zakonodavcem (koji je zakon dao radi svrhe života). Ako mi ne izvršujemo zakona ili volje Božje, ne postizavamo od Boga određene nam svrhe. Dakle je životna naša svrha *osobno usavršenje ili moralno dobra volja,* koja se podudara s voljom Božjom (i toliko joj je »slična«).

Čovjek je po razumnoj naravi savršeniji od životinje, a opet među ljudima ima različnih savršenosti: fizičkih, umnih, umjetničkih itd. Rijetki su usavršeni do genija (koji stvaralački utječu na široka područja idealne kulture ili naobrazbe duha u znanosti i umjetnosti) ili do heroja (koji ostvaruju svoj ideal ili životni zadatak i uz najveće žrtve). Moralno se usavršuje čovjek, koliko postaje moralni značaj (karakter), tj. kad je stekao trajnu spremnost da ne čini zla i da bude što bolji ili što većma u skladu s moralnim zakonom. Kad uza to još čovjek znade, da time izvršuje volju Božju, onda njegovo usavršivanje znači voljno približavanje k Bogu,

sjedinjenje s Bogom. A druge koje svrhe nije ni Bog mogao dati čovjeku: jer ništa osim sjedinjenja s Bogom nije apsolutno dobro, koje bi odgovaralo apsolutnoj obavezi naravnog zakona. Budući naime da je Bog bezuvjetno obvezao čovjeka u njegovim težnjama za životnim dobrima, to znači, da je uz tu obavezu odredio čovjeku ono dobro, koje nije ničim uvjetovano ili nikako ograničeno i koje prema tome »nadvisuje« (svojom vrijednošću) svaku drugu poželjenu svrhu; a takvo je apsolutno dobro samo život u zajednici s Bogom. I naše životno iskustvo (kad čovjek bude stariji) svjedoči, da nema sreće ni u kojem ograničenom dobru.

Dakle (1.) apsolutni karakter moralne obaveze i (2.) potreba neograničenog dobra kao svrhe moralnog života, to nam je dokaz, da se *životna naša svrha sastoji u voljnom sjedinjenju s Bogom.* To ima da bude cilj ili zadatak našeg života. Sva vrijednost ili smisao moralnog života stoji u tome, da oživotvorimo svrhu naše naravi, a to je voljno ujedinjenje s Bogom ili ljubav prema Bogu putem moralnog zakona.

7. Moralno zlo (grijeh) i svrha života

Pošto smo dokazali, da je moralni imperativ izraz volje Božje, jasno je, da su zli čini oni, kojima se čovjek *protivi volji Božjoj* ili kojima kao da Bogu kaže: ne ću učiniti, što mi kažeš. Kako smo također dokazali, da Bog svojom voljom određuje razliku između zlih i dobrih čina prema onoj svrsi, koju je čovjeku postavio, možemo reći, da je zao onaj čin, kojim se čovjek *udaljuje od te svrhe,* ne postizava je, odvraća se od nje. To može da bude u malim ili u teškim stvarima, kao što i dijete može da nepristojnošću povrijedi roditelje, a može da digne na njih oružje. Tešku povredu volje Božje zovemo *teški grijeh* (ili smrtni, koliko postajemo duševno mrtvi za oživotvorbu Bogom određene svrhe); sitniju povredu zovemo *laki grijeh.* Griješiti dakle znači učiniti nešto takvo, što se ne podudara s voljom Božjom ili što je u odnosu s voljom Božjom tako, da joj ne odgovara. Dakako to je samo onda, kad je čovjek toga sebi svijestan, kad znade, da griješi, i kad to hoće ili kad se namjerno odluči učiniti nešto protiv volje Božje (moralnog zakona, savjesti). U teški sukob s voljom Božjom dolazi čovjek onda, kad hotimično učini nešto takvo, što se jako kosi ili što je jako u protivnosti sa svim onim, bez čega čovjek ne može da postigne životne svrhe (od Boga određene), a to je prije svega eksistencija Božja, eksistencija vlastita i eksistencija drugih ljudi. Zato se o volju Božju teško ogrešuje, tko bi na pr. namjerno hulio na Boga, tko bi počinio samoubojstvo (koliko je normalan i sam za to kriv ili odgovoran), tko bi drugome nepravedno oduzeo život ili, što mu je za život potrebno itd. Bog samo dopušta grijeh, a ne može u njemu sudjelovati, jer grijeh znači nepodudarati se s voljom Božjom, dakle znači nešto, čega inače nema, osim što postoji samo voljno djelo (s kojim Bog sudjeluje kao i sa svim drugim, što se u svijetu događa); tako je tmina i sljepoća zapravo pomanjkanje nečesa, čega nema (svijetla, vida). *Grijehom je čovjek lišen Boga i svoje životne svrhe.*

8. Našem razumu objavljuje se Bog zato, da živimo, kako Bog hoće, i da ovim ćudoredno dobrim životom budemo združeni s Bogom (= religiozni)

Ljudi mogu Boga spoznati tako, da im se po svijetu (posredovanjem svijeta) objavljuje ili očituje ili obznanjuje. Bog se ne pojavljuje osjetilno, mi Ga ne možemo vidjeti, doticati ili inače osjetilno opažati. To ne možemo, rekosmo, ni kod vlastitih doživljaja niti kod svoga razuma: znademo, da ih imamo, da uistinu postoje, a ipak se osjetilno ne pojavljuju. Tko je kadar vidjeti moj »ja«, — a ipak ja ne mogu posumnjati da »ja« eksistira?

Po čemu se Bog objavljuje?

Vi možete kod svakog čovjeka znati, da ima roditelje po tome, što bez njih nije mogao nastati. Sam od sebe nije nitko nastao. Štogod nastaje, ovisno je od drugoga, a to drugo zovemo uzrok. Kad bi neka stvar tako nužno eksistirala, da ne može ne eksistirati, onda ne bi nastala niti bi imala svoj uzrok. Ali mi ljudi ne eksistiramo nužno, i ništa u svijetu nije nužno, jer je svijet promjenljiv, tj. u njemu uvijek nešto nastaje i nestaje. Svijet je nenuždan (kontingentan) — pa i onda, kad bismo rekli, da odvijeka postoji — i zato je ovisan od uzroka, koji nije u svijetu. Kad kažemo »zato«, onda time zaključujemo, izvodimo iz nenužnosti svijeta to, da postoji njegov uzrok.

A taj uzrok mora da bude razumne (osobne) naravi, kao što smo i mi ljudi, jer ne bi u nama mogao prouzročiti (stvoriti) razuma, kad ga ni sam ne bi imao. Opet dakle dokazujemo iz svijeta (upravo

na osnovu toga, što u svijetu postoje razumni ljudi) da je uzrok svijetu razuman. Zovemo ga Bog.

Bog nam to evo objavljuje putem promjenljivosti (nenužnosti) svijeta.

Još nam se objavljuje po veličajnom poretku svijeta i njegovim zakonima kao ureditelj i zakonodavac, jer svemirski (kozmički) poredak nije nastao bez razuma.

Objavljuje nam se i kao zakonodavac našoj volji, koliko određuje razliku između dobrih i zlih čina.

Tim se putovima Bog objavio najvećim umnicima: filozofima prije Krista (Platonu, Aristotelu) i mnogim drugima do danas. Oni su razmišljanjem (razumom) dokazivali i spoznali istinu: ima Bog. Drugi ljudi ne znaju dokazivati, a ipak znadu, da ima Bog: priznaju Ga ili vjeruju u Boga. Kad se Bog ne bi objavljivao ljudima, ne bi oni za Njega ni znali; a narodoslovlje (etnologija) nam kaže, da nikad nije bilo najprimitivnijeg plemena bez neke vjere u Boga. Kažemo »neke«, jer nisu svi ljudi bili jednobošci (monoteisti), nego su imali i krive pojmove o Bogu, ali su nekakav pojam ipak imali. Sa svojim nepotpunim i krivim shvaćanjem oni su ipak priznavali neko vrhovno biće (Božanstvo), od koga su ljudi i sav svijet ovisni.

Ljudi uviđaju, da je život i sav svijet nestalan, prolazan, promjenljiv i da zato nije sam od sebe, nego ovisan od drugoga. Ne samo da su ljudi ovisni, koliko eksistiraju, nego također koliko svojom voljom nešto čine, jer su sebi svijesni, da »iznad« njihove volje postoji volja Božja, koja se svima u savjesti objavljuje.

Ljudi znadu, da mogu po svojoj savjesti učiniti nešto dobro i zlo, znadu, da je to od njih samih (njihove volje ili odluke), ali pri tom nešto nije od njih, a to je glas zapovijedi u njima (= savjest): taj je »glas« od drugoga, od volje Božje. Pogotovo su ljudi oduvijek dolazili na misao o Bogu na osnovu toga, što su iskusili, da mnoga prirodna (fizička) zla i dobra nisu od njih, nego da su od nekoga, tko prirodom gospodari ili upravlja. Dobra i zla, kojima se u životu susreću, smatrali su ljudi darom ili kaznom najvišeg bića ili božanstva. Njemu su pripisivali razna svojstva (atribute), obično po sličnosti s ljudskim životom, na pr. da više božanstva zajedno živu i da imadu raznih slabosti kao i ljudi. To su krivobošci, jer imadu krivo (neistinito) mišljenje o Bogu. To jest, Bog nema takvih svojstava, nego je samo toliko istina, da je Bog

po svojoj moći iznad svijeta i ljudskog života, — a baš to pravo svojstvo pomišljaju krivobošci zajedno s krivim svojstvima — i tako je ukupno obilježeno njihovo »božanstvo«. Neki su narodi (Izraelci) bili jednobošci, poštovali su Boga; a vrlo su rijetki umnici spoznali istine o Bogu putem dokazivanja. Svi su ljudi imali neko shvaćanje o Bogu i do toga su došli posredovanjem svijeta — tj. opažajući promjenljivost, fizička zla, svoju savjest . . . —, dakle svi su ljudi došli do vjere u Boga mišljenjem (logički, racionalno), ali su rijetki znali to mišljenje definirati ili opravdati njegovu istinitost. Istine o Bogu objavljivale su se ljudima više manje jasno i sigurno (kao i mnoge druge istine).

Kad je sigurno, da se Bog objavljuje u našoj savjesti, onda je također sigurno, da se objavljuje zato, da ljudi rade i živu po svojoj savjesti, u kojoj se očituje volja Božja. Savjest je razumna uviđavnost, da izvjesnih čina podnipošto ne smijemo učiniti (na pr. nevinog čovjeka mučiti), a nekih da ne smijemo propustiti ili da ih moramo učiniti (na pr. da budemo pravedni). Savjest je kao glas razuma, koji nam kod nekog čina kaže: »taj je čin jedno zlo, koga ne smiješ učiniti«. Javlja se dakle kao imperativ, koji našu volju obvezuje (obligira) za razlikovanje između zabranjenih ili zlih čina i dobrih. Mi imamo volju, tj. sposobni smo da prema razumskom (promišljenom) uviđanju nešto učinimo ili ne učinimo, ali je toj volji postavljen »gospodar«, naime savjest ili imperativ, koji određuje bezuvjetno (kategorički), kad nešto ne smijemo ili kad nešto moramo učiniti. To razlikovanje ljudskih čina u dobre i zle na osnovu kategoričkog imperativa zovemo ćudorednost ili moralnost. Kad čovjek radi po savjesti, to je moralno dobro, a suprotno je moralno zlo.

Sad je glavno pitanje: *je li savjest* (ne samo glas razuma, nego) *glas Božji?* Da li se Bog objavljuje u našem razumu s imperativom: »određujem, da toga ne činiš, a to da činiš«?

Ako kažemo, da savjest nije glas Božji ili očitovanje volje Božje, onda treba reći, da je ona od nas samih ili da je u nama bez ovisnosti od Boga. Ali nije tako. Kad čovjek hoće da učini nešto takvo (na pr. ubiti i okrasti nekoga), čime bi postigao ono, što sebi najviše želi (na pr. imetak i užitak), ipak mu savjest kaže, da toga ne smije učiniti; a kad bi savjest bila od njega samoga, onda bi čovjek u jednu ruku sam sebe nagovarao, da to učini, čime bi postigao cilj svoje želje, a u drugu bi se ruku odgovarao od toga

— i to tako odgovarao, da se volja mora bezuvjetno pokoravati. Zašto? Jedino zato, što bi čovjek imao dvije suprotne želje: prvu, kojom hoće da učini, i drugu, kojom sebi kaže, da ne smije učiniti. Prvu želju ima zato, jer misli na ono, što bi postigao i što mu je najmilije ili što smatra kao najveće dobro (imetak i užitak), — a zašto bi imao drugu želju, iz koje bi tobože nastala savjest? Opet samo radi nekog dobra, koje bi moralo biti još veće od prvoga. Ali tako uistinu nije, jer čovjeku se savjest javlja i ne popušta, kada on niti ne zna, da li je s njom skopčano kakvo dobro, tj. kada sebi ne želi koje drugo dobro osim onoga prvoga. Savjest nije od njega samoga, jer u njemu nema želje, iz koje bi savjest proizašla. Dakle je ona odraz volje, koja vlada nad svima ljudima, a to je volja Božja.

Sad možemo odgovoriti na pitanje: *zašto se Bog u savjesti objavljuje?*

Svakako zato, da ljudi rade, kako Bog hoće, ili da se svojom voljom ravnaju po savjesti, koja je glas Božjeg zakona u našoj razumnoj naravi. Kad ljudi tako rade, onda živu moralno dobrim životom, a protivno tome je moralno zlo (grijeh).

Bog se dakle objavljuje ljudskom razumu zato, da ljudi znadu *poštovati Njegovu volju*, da Njega priznaju gospodarom nad svojim životom i da budu tako s Bogom u životnoj vezi. Po dobrim su činima ljudi *povezani ili združeni s Bogom*, a po zlima raskidaju tu vezu i dolaze u sukob s voljom Božjom. U prvom su slučaju religiozni, u drugom nereligiozni: u prvom poštuju Boga, u drugom ne; u prvom Ga priznavaju svojom voljom (ne samo razumom), u drugom ne.

9. Zašto da budu ljudi religiozni?

Pošto smo dokazali, da je Bog ljudima odredio, da budu s Njime u zajednici moralno dobrim životom ili da budu religiozni, pitamo se dalje: *kakvo će dobro postići ljudi time, što vrše volju Božju?* Ako se naime moraju odreći i najmilijih dobara radi svoje savjesti ili odredbe Božje, a po svojoj naravi teže za najvećim dobrom — koje im donosi sreću ili blaženstvo —, očito je Bog, stvoritelj takve naravi, odredio ljudima i neko najviše dobro, koje će oni oživotvoriti moralno dobrim životom. Koje je takvo dobro?

Na svijetu ga nema baš zato, jer se radi savjesti moramo kadgod odreći i najmilijeg dobra. Osim toga nam i razum kaže, da nikoje dobro u svijetu nije kadro da nas usreći, kad je sve nestalno ili prolazno. Dakle je naše najveće dobro: živjeti u zajednici s Bogom po moralnoj dobroti. Životno ujedinjenje s Bogom jest ono, poradi čega treba da budemo poslušni volji Božjoj (religiozni), tj. to je ujedinjenje svrha našeg života. Ljudima je Bog dao razum zato, da Njega upoznaju i da po savjesti živu, a to opet zato (u tome je njihova životna svrha!) da postignu blaženo ujedinjenje s Bogom.

U polučivanju te svrhe sastoji *religijski smisao* ili vrijednost našeg života.

Besmisleno je živjeti, ako čovjek ne zna, zašto živi. Mnogi ljudi živu samo zato, da se obogate, a bezbrojna sirotinja nema, što je za život potrebno. To je nečovječnost i nepravda, protiv koje se moramo boriti kao najveće socijalne povrede moralna zakona Božjega. Smisao je života zapravo naš zadatak da suzbijamo sva moralna zla, jer nas ona udaljuju od Boga, raskidaju našu zajednicu s Bogom. Tko hoće svrhu postići, mora htjeti i sredstva, a moralno dobri čini jesu sredstva za oživotvorbu svrhe, koju nam je Bog odredio (po našoj razumnoj naravi, kojoj se objavljuje). Mi smo dužni brinuti se za svoj život, koji nam je Bog dao, pa je zato i ta briga jedna moralna dužnost (obaveza). Ali uzdržavanje života nije naš zadnji ili najviši cilj: taj će zemaljski život prestati, pa već zato nije u njemu naša potpuna sreća. Ta je samo u neprolaznom dobru, a to je životno ujedinjenje s Bogom. Zato je u tome svrha života ili najviši cilj, za kojim treba da težimo i da ga dobrim djelima polučujemo. Religija, životna veza s Bogom, sadržava dakle pravi smisao života, daje mu najvišu vrijednost.

Materijalisti — a to su i pristaše Marxa u današnjem komunizmu — idu za tim, da u čovječanstvu unište religiju, priznanje Boga. Ona je, kažu, omamljujuće sredstvo ili opium za neobrazovane široke slojeve, koji su izrabljivani i potlačeni od kapitalizma. Religija ih tobože tješi, da će biti blaženi u duševnoj zajednici s Bogom, a time oslabljuje njihov otpor protiv kapitalizma, koji je glavni izvor društvene nevolje. Religija tako zaštićuje kapitalizam i zato je ona najveći krivac zla u svijetu. Samo natražnjaci ili nenapredni ljudi mogu još da budu religiozni.

Je li sve to istina ili nije istina?

Tko nikad u životu nije o religiji čitao ni razmišljao ništa više, nego što se nalazi u tome štivu, znade, da je sve ono, što

komunisti govore o religiji, potpuna neistina. Ili mi hoćemo istinu čuti i zastupati ili je ne ćemo! Tko ne će da poštuje istinu, neka ne misli, da je obrazovan i napredan; takav je čovjek izgubio svako pravo, da mi poštujemo njegovo mišljenje, jer je istinoljubivost prvi uvjet, da netko ima pravo zastupati svoje mišljenje o jednoj stvari. A što je istina o religiji?

Istina je to, da je religija najveći protivnik kapitalizma. Zašto? Zato, jer je kapitalizam najveća socijalna nepravda, a svaka je nepravda moralno zlo i prema tome od Boga zabranjena. Tko je dakle religiozan (vjeruje u Boga), mora odsuditi, a ne podupirati kapitalizam. Vjera u Boga daje potlačenima i izrabljivanima pravo i dužnost da se bore protiv kapitalizma: jer imadu pravo i dužnost da svoj život zaštićuju od svake nepravde i da sebi osiguraju eksistenciju, koju im kapitalisti oduzimlju. Kao što je svaki čovjek moralno obavezan da bude pravedan — a to mu religija kaže —, jednako je dužan da se bori protiv kapitalizma. Dakle je neistina, da religija bilo koga zaustavlja ili odgovara od borbe protiv kapitalizma i da na taj način podupire kapitalizam.

Zar je nadalje religija opium zato, što smisao ili cilj života stavlja u Boga?

Kada netko tvrdi nešto, onda mora najprije da valjano znade, što tvrdi. Tko tvrdi, da je religija opium ili da uspavljuje ljude u njihovoj bijedi time, što ih tješi i napunja nadom, da će i pokraj svoga siromaštva biti blaženi u zajednici s Bogom, taj tvrdi o religiji jednu neistinu. Jer »uspavljivati u bijedi« znači odvraćati ili odgovarati ljude od borbe protiv kapitalističke nepravde i nagovarati ih, da je strpljivo snose, a toga religija ne čini, pa je zato neistina, da ona nekoga kao opium uspavljuje. Istina je naprotiv samo to, da religija uči ljude, kako je moralno valjani (pošteni) život jedini put k sreći, a nje nema ni u kapitalizmu niti igdje osim u Bogu. Kada komunisti tvrde, da nema Boga, onda treba da tu svoju tvrdnju i dokažu, a toga nisu nigdje i nikada učinili.

Napokon kapitalisti kao izrabljivači sirotinje nisu religiozni, pa već zato nije istina, da ih religija podupire. Ona podupire pravdu, a ne nepravedne ljude. Njima će — kako uči kršćanska religija — suditi Bog, nakon što imadu pravo, da im sude i ljudi sami. Komunistička je dakle propaganda o religiji jedna propaganda najveće suvremene neistine.

10. Naravni moral i naravna religija

a) Uzmimo, da je Bog prepustio čovjeka samo *razumnoj naravi i njezinoj svrsi* — kao da ne znamo za kršćansku nauku o nadnaravnoj svrsi po milosnom uzdignuću naše naravi. Sredstva za tu svrhu jesu slobodnovoljni čini. Budući da razumna narav mora »ići« za određenom svrhom, mora da upotrebljava odgovarajuća sredstva. Taj odnos (sveza) voljnih čina kao sredstva prema naravnoj svrsi čini *naravni moralni red.* Moranje (obaveza) sredstava — koliko je za to moranje mjerodavna svrha razumne naravi — jest zakonsko, tj. u interesu općeg dobra obznanjeno je ljudima, kako imadu biti uređena njihova djela. To je *naravni moralni zakon.* Taj zakon daje razumu ispravnost, kad pojedino djelo kvalificira kao zlo ili dobro, tj. kad se javlja u *savjesti* određujući pojedina djela (čine) kao *dužnosti,* na koje nas je volja Božja obavezala zbog polučenja svrhe.

Na prvom mjestu svih dužnosti jest *religija:* iskazivanje časti i poštovanja Bogu. Svako vršenje koje mu drago dužnosti znači poštovanje Boga (jer time vršimo volju Božju), ali nam je dužnost da Boga poštujemo *izričito zato,* što znamo, da nam je darovatelj eksistencije i da je iznad svih stvorova uzvišen i da je naša svrha. Imajući baš to u vidu pozvani smo na bogoštovlje. U čemu ono sastoji?

Ljubiti Boga iznad svih stvorova tako, da ništa na svijetu ne cijenimo jednako Bogu. *Ufati se* u Boga, da će nam omogućiti oživotvorbu svrhe. *Poslušnost* volji Božjoj upotrebom svrsishodnih sredstava i sklonost, nagnuće, privrženost za trajno polučivanje određene svrhe. *Zahvalnost* za primljena dobra, a *prošnja* za buduća.

Po tim činima poštujemo Boga priznavajući Njegovo »gospodstvo«, uzvišenost iznad svega i našu ovisnost o Njemu. Na to smo štovanje obvezani (stavljeno nam je u dužnost) po naravnom zakonu, tj. na osnovu veze, u kojoj se nalazi razumna narav prema Bogu — svojoj svrsi. Čovjek mora imati spremnost (krepost) da poštuje Boga (nutarnjim i vanjskim načinom, privatno i javno), tj. mora vršiti jednu moralnu dužnost, koju zovemo religija. »Mora« po razumu, koliko spoznaje Boga i svoj odnos prema Njemu. Ta je spoznaja naravno obrazloženje (motivacija) religije, i u tom smislu je zovemo *naravna krepost religije.* Kao dužnost (moranje)

ona se osniva na *znanju* o našem položaju prema Bogu. Ta je dužnost naravna, koliko je i znanje naravno (razumsko).

Naš »položaj« (= odnos) prema Bogu tiče se 1.) naše *eksistencijalne* ovisnosti o Bogu, i 2.) životne ovisnosti o Bogu *svrhodavcu*. Taj naš položaj ovisnosti jest realan (stvaran, ne samo mišljen), jer u tom je položaju sama naša razumska narav, koju je Bog 1.) stvorio i 2.) svrhu joj odredio. To dvostruko činjenično stanje = *naravni red.*

Naravni red svršnosti (= navedenu točku 2. naravnog reda) zovemo naravni *moralni red.* On uključuje potrebu *naravnog moralnog zakona,* koji određuje sredstva za oživotvorbu svrhe, tj. određuje, što da činimo, a što da ne činimo, — prema tome, što odgovara ili ne odgovara svrsi razumne naravi. Na tu *razliku* između dobrih (svrsishodnih) i zlih čina *obavezani* smo (primorani) po naravnom zakonu: razum nam kaže, što smo bezuvjetno — po volji Svrhodavca — dužni činiti. Sve, što pripada u okvir tih dužnosti, = moral. Zato kažemo, da je po naravnom moralnom zakonu čovjeku dužnost da poštuje Boga: *religija postoji kao zahtjev naravnog zakona.*

Vršenje tih dužnosti stoji u činima volje, i toliko kažemo, da je to *unutarnje* bogoštovlje (= kult Boga, religija u *subjektivnom* smislu ili religioznost). Kad je izraženo vanjskim činima, zovemo ga *vanjsko* bogoštovlje (obredni kult).

Sve, što o Bogu znamo, i sve, što otuda izvire kao moralna dužnost, čini religiju u *objektivnom* smislu. To su dakle nazori o Bogu i ukupne dužnosti moralnog reda, koliko ih uzmemo *same za sebe,* bez obzira na religiozne subjekte, kojima su nazori i dužnosti svjestite.

Pođemo li (metodički) od *teodiceje,* tj. od onih istina, koje izriču naš odnos prema Bogu, možemo otuda izvesti, da je u Bogu naša životna svrha i moralni zakon. Pođemo li od *historije,* opći fakat moralnosti (kao i religije) dokazuje, da je ona izraz potrebe naše razumske naravi, a njezin je izvor u Bogu. *Psihološko* gledište na čovjeka otkriva u njemu težnju za srećom, koje nigdje nema osim u Bogu. U svijesnom životu nalazi se također fakat apsolutne obligacije, a taj nas upućuje na volju Božju.

Ili dakle pošli od dokazane eksistencije Božje k moralnom redu ili obratno, *naš odnos prema Bogu kao svrsi* čini onaj temelj, na kome je izgrađen moralni red. Odnos sam po sebi čini taj temelj

bez obzira, da li ga tko priznaje. Istine našeg odnosa prema Bogu i dužnosti moralnog reda (= prema svrsi u Bogu) čine objektivnu religiju.

b) Bog svojom inteligencijom kao da rezonira ovako: »Stvaram svijet, u njemu ljude — zašto? U koju *svrhu?* Zbog čega? Što Me na to pokreće? S koga razloga Ja to hoću? Bit će stvorena inteligentna bića, ljudi, koji će biti sposobni da i sami postavljaju ciljeve svome djelovanju; jedni će ići za ovim, drugi za onim ciljem; sami će se po sebi (iznutra, aktivno) upravljati k ciljevima. Na što ih Ja upravljam? Koja je njihova i cijelog svijeta svrha (izvanjska, pasivna) po Mojoj namjeri? Za što će biti određeni svi stvorovi? Što imadu postići? K čemu imadu da budu djelatno upravljani? Što je *zadnji cilj, kome ima da bude sve podređeno?* Za što su svi stvorovi sami po sebi (po svojoj naravi) opredijeljeni?«

Izvan Boga nije ništa sposobno da o tome odlučuje. Što može da bude glavni, vrhovni, konačni razlog, da Bog nešto hoće, osim ili izvan Njega samoga? Bog ne može reći: »Stvaram zato, da nešto postignem, čega nemam«. Ukratko *sam Bog* je zadnja svrha, radi koje je sve stvoreno; apsolutno zadnja, ne samo s obzirom (relativno) na nešto drugo.

Kako, koliko, po čemu je Bog svrha svima stvarima?

Samo toliko, da stvorovi nešto od Boga prime, da od Njega nešto imaju. U njima se mogu jedino *odrazivati Božje savršenosti, očitovati Božja dobrota.* Bog im može dati jedino tu svrhu, da im priopći nešto od svoje dobrote, pa da izraze svojim bićem Boga — po »sličnosti«. Kao što je i umjetnina izraz umjetnikova duha: one savršenosti, koja je predmet (objekt) slave, ili zbog koje umjetnik zavrijedi, da bude priznat i čašćen. *Objektivna Božja slava* — tako ćemo reći — jest zadnja svrha stvorova. Upravo priznavanje te slave (formalno) bit će prema tome zadnja svrha inteligentnih stvorova, svih ljudi.

Što imadu ljudi od toga, da kao inteligentni (razumni) stvorovi Božji uviđaju, priznaju, poštuju i časte Božja savršenstva? Zar im Bog nije dao onu svrhu, za kojom svi *od naravi teže:* da budu potpuno ili savršeno zadovoljni, sretni ili *blaženi?*

Jer to je činjenica, da ljudi čeznu za tim, da posjeduju savršeno dobro ili da budu u životnom stanju blaženstva. Ljudi su sposobni da razmišljaju o tome, koje bi za život bilo najveće dobro (dok životinje traže samo nazočna osjetilna dobra). Oni kod svega,

što hoće, upravo idu za tim, da postignu puno zadovoljstvo. Ta im je *težnja prirođena,* a ne tek da se izbiranjem odlučuju na to, da budu sretni. Mogu dakako izbirati ono, po čemu drže, da će biti sretni, ali čežnja za srećom »usađena« je u narav. A »narav« znači kod čovjeka njegove sposobnosti, koliko su disponirane da traže vlastito usavršenje ili koliko same po sebi (bez razmišljanja) iziskuju svoje dobro. Historijska prošlost čovjeka i svačije iskustvo zasvjedočuje činjenicu, da bez ikoje izričite namjere naginjemo k savršenoj sreći — i toliko je to nagnuće ili prirodna težnja nužna, prirođena. (Apstrahirajući sad od nadnaravnog reda, u kojem se naša narav nalazi po Božjoj odredbi, kao i od toga, da se ta narav de facto nalazi u stanju otpada od nadnaravnosti, mi je promatramo, kao da je »čista«, jer se po unutarnjim ili bitnim svojim sposobnostima ne može mijenjati.)

Što je dakle s obzirom na tu našu naravnu težnju? Stvorivši je takvu — da naime traži puno blaženstvo —, zar može Bog da ignorira svoje vlastito djelo? Ne bi odgovaralo ni mudrosti ni dobroti Boga, kad On ne bi odredio *savršeno naravno blaženstvo* kao posljednju svrhu čovjeka, kojom je postavljen završni stepen njegova usavršenja. To je dakle nutarnja svrha razumnih stvorova, koja sačinjava vlastito njihovo dobro. Tu je naš razlaz s Kantom, koji tvrdi, da je volja po sebi određena za to, da proizvodi (ostvaruje) najviše dobro; a to najviše dobro (svetost) ne može dostići, nego tek u beskonačnom progresu. Ali naše iskustvo nipošto ne potvrđuje takvu pretpostavku. Naprotiv iskustvo ne dopušta, da isključimo prirođenu težnju za srećom, za postignućem najvišeg dobra, koje pokreće (movira, potiče) volju u svemu nastojanju. Proizvodnja nekog dobra, kome ne vidimo zadnjeg cilja, ne može da bude nužni objekt volje, jer nam je nužno poželjno (dobro) samo ono, što nije tek relativno, nego u sebi savršeno.

Blaženima može da nas čini jedino takvo dobro, koje je svima pristupačno, koje je samo po sebi poželjno, ispunja razumnu težnju, trajno isključuje svako zlo. Blaženstva i ne može da bude bez takvog dobra, koje može posve zadovoljiti naše najviše sposobnosti, a to su razumna spoznaja i volja. Jasno je (kako smo već vidjeli), da takav *predmet blaženstva može da bude samo Bog.*

Posjedovanje Boga ili uživanje blaženstva stoji prvenstveno u *spoznaji* Boga, a prema tome u *voljnom sjedinjenju.*

Tu, u ovom životu, nema savršene sreće, pa zato je ovoživotna zadnja svrha samo *priprava* za izasmrtno blaženstvo.

Sredstva k toj svrsi jesu slobodnovoljni čini.

Oni su povezani sa svrhom neovisno o našoj volji: *po naravnom zakonu* (u savjesti). Taj je dakle zakon mjerodavan za svrsishodnost naših čina: da li odgovaraju oživotvorbi svrhe (ako se podudaraju sa zakonom) ili ne. Zakon određuje, koji su čini naše *dužnosti,* odnosno na koje smo čine obvezani (dužni). Kad radimo po dužnosti, to je *dobro,* protivno je *zlo.* Posljedice su: postići ili ne postići životnu svrhu.

Pred tu nam je alternativu stavljen život: ili ćemo prema najvišem usponu, k *sjedinjenju s Bogom,* ili prema najdubljem padu, *otpadu od Boga.* S izvršenjem moralnog zakona skopčana je oživotvorba sreće, a gubitak sreće jest posljedica nevršenja zakona: prvo je nagrada, drugo kazna. To je *sankcija* moralnog zakona. Ako je Bog htio da nas veže na vršenje zakona, morao je vršenje odn. nevršenje skopčati s posljedicama, koje zadiru u samu narav; a to je njezina težnja za srećom. Gubitak sreće jest rezultat nemoralnog života, a sretni život moralno valjanog života.

Gdje je ta sreća? Zar tu u životu?

Iskustvo je najbolji odgovor; dakako — negativni.

Kad ne bi bilo *izasmrtne nagrade ili kazne* — sreće za poštení svijet, a nesreće za zlotvore —, ne bi Bog bio pravedan; ne bi moralni red imao uporišta; ne bi imalo smisla boriti se sav život za ideale čovječanstva. U opačinama i lupeštvima bila bi slika naše moralne »kulture«. I jest tako često puta u bezbožnoj sadašnjici.

Kako dakle opravdavamo moralnu sankciju?

Nekih čina ne smijemo učiniti, bezuvjetno su zabranjeni (= moralno zli čini), a suprotno tome neke moramo (= dobre). Obvezani smo da zlo ne činimo, dobro da činimo. To je naša dužnost (ne smiješ — moraš); a sve, što moramo činiti, kažemo, da su to naše dužnosti. Naravni zakon nameće nam neke dužnosti prema Bogu, sebi i ljudima. Svi su ljudi obvezani na *obdržavanje* naravnog zakona, odnosno svima je zabranjeno *prekoračenje* zakona. Ljudi su slobodni pa mogu da se toga drže ili ne drže. Bog kao zakonodavac morao je osigurati izvršenje (obdržavanje) zakona; ne fizičkom nuždom, jer bi to značilo ukidanje slobodne volje, nego na taj način, da s obdržavanjem i prekoračenjem zakona skopča *posljedice,* koje mogu da ljude *potaknu* na obdržavanje, a odvrate

od prekoračenja (kršenja, neobdržavanja). To je *sankcija* zakona. Bez nje ne bi zakonska dužnost bila djelotvorna, tj. ne bi imala dovoljno snage da skrene volju na dobra djela ili da je odvrati od zlodjela. Jer čovjek se u svojoj slobodi pita: zašto da napustim zlodjelo, zašto da obdržavam zakon, — kad se time lišavam onoga poželjnog dobra (na pr. užitka), koje bi postigao tim djelom (krađom)? Kad ne bi prekoračenje zakona bilo skopčano s posljedicom, koja je *kazna* za to prekoračenje, a nasuprot kad ne bi obdržavanje zakona bilo skopčano s *nagradom,* — ne bi se ljudi obuzdavali u težnji za protuzakonskim dobrima. Obdržavanje naravnog zakona mora da je skopčano s *polučenjem najvećeg dobra* (sreće), a prekoračenje s *gubitkom toga dobra.* U tome je tek dovoljna sankcija za naravni zakon.

DRUGI DIO

Historijski elementi kršćanske filozofije

Već je primitivni čovjek putem filozofiranja stvarao religijske nazore, — ako ćemo oba pojma, religije i filozofije, uzeti u širem značenju: religiju kao priznanje neiskustvenog »svijeta«, koji se prema iskustvenome nadmoćno odnosi, a filozofiranje kao tumačenje iskustvenog svijeta i napose razumijevanje ljudskog života.

Neke su prirodne pojave osobito uplivale na čovjeka, izazvale njegovo zanimanje i uvjetovale mitsko naziranje: sunce, mjesec, more, pomrčina, potres, oluje, izmjena godišnjih doba, dana i noći, san, smrt, zloća i pravda, mržnja i ljubav — sve je to utjecalo na fantaziju i na razmišljanje. Čovjek je razmišljajući o tome bio pobuđivan upravo nagonskim nastojanjem, da o svemu tome nepoznatome štogod sazna, da to bilo kako protumači, da nađe neki odgovor na pitanja, koja su iznikla u prirođenoj potrebi uzročnog tumačenja svima pojavama: otkuda su, gdje im je izvor, na što da se svede njihov postanak? Kao odgovor nastao je mitski svijet bogova, produkt fantazije, s antropomorfnim tumačenjem. Bregovi, šume, jezera, potoci, oblaci, nebo i zemlja postadoše nastambom umišljeno živih bića, duhova. Na prijelaz iz osjetnoga u duhovni svijet navodilo je primitivnog čovjeka raznoliko doživljavanje: spomen na pokojnike podržavala je uvjerenje o njihovu posmrtnom životu; kao živi oni su se javljali u snu; pa i samo disanje, znak života, s posljednjim izdahom, kad čovjeka život ostavlja, bilo je kadro izazvati misao o duhovnim bićima, koja nisu prekinula sve životne niti s čovjekom. Njima je čovjek pripisivao zlo i dobro, sve, što se u prirodi događa na korist ili na štetu života; a prema tome je čovjek reagirao potrebom, da im zahvaljuje odn. da ih se plaši, da nastoji steći njihovu naklonost molitvama i žrtvama, što se očitovalo u vanjskom kultu. Već je dakle u tome primitivnom kompleksu povezano filozofijsko i religijsko doživljavanje.

Da i ne idemo dublje u orijentalnu kulturu, zaustavimo se na maloazijskoj obali, gdje je kolijevka grčke filozofije i gdje se u dodiru s orijentom stala razvijati grčka filozofija. Do 7. vijeka pr. Kr. u vezi s mitskim pjesnikom Orfejem nalazimo tragove orfičkim

(»teološkim«) nazorima, koji su utjecali i na neke grčke filozofe. Pučki pjesnik H e s i o d u svojoj »Teogoniji« daje tumačenje o postanku svijeta (kozmogoniju): prazni prostor svijeta (kaos), zemlja i bog ljubavnog rađanja (eros) bijahu na početku daljega razvoja. H o m e r o v svijet bogova već je visok plod grčke umjetnosti. »S e d a m m u d r a c a« daju filozofiju života: »misli na konac« (Solon), »ništa prekomjerno« (Pittakos), »svladavaj srdžbu« (Periander) itd. P i t a g o r a je (c. 580.—c. 500.) — školovan u mudrosti egipatskih svećenika — postao religijsko moralni reformator u južnotalijanskim grčkim gradovima. U vanjskim dobrima i tjelesnom uživanju nije vrijednost života. Po orfičkom utjecaju naučava Pitagora selidbu duše kao naplatu za moralni život. Po njemu osnovana moralno religijska društva vršila su znatan kulturno-socijalni upliv sve do sredine 5. st., kad su zbog aristokratski (autoritativno) režimskih nazora ukinuta po novoj, demokratskoj vladavini. Kao što Pitagora i K s e n o f a n e s (c. 570.—c. 480.) je protivnik Hesiodovih i Homerovih bogova, od kojih se ljudi mogu naučiti samo »krađi, preljubu i međusobnom varanju«. U svijetu živi jedan duh, koji nije sad tu sad tamo, nego je posvuda, a obmanuti smrtnici drže, da on poput njih osjeća, govori i izgleda. Etički nazor o ispraznosti vanjskih dobara (»adiáfora«) zastupa i Prodikos (u 5. st.) uplivajući na kinike i stoike. P r o t a g o r a (u knjizi »O bogovima«) dopušta opravdanost vjere u bogove, ali drži, da o njima ne možemo ništa pouzdano znati zbog njihove tajnovitosti i kratkoće našeg života. Protjeran je bio iz Atene (g. 411.) radi »bezboštva«, kao i malo pred njim Anaksagora. Iz istoga je razloga g. 399. S o k r a t — ispivši otrov — dragovoljno pošao u smrt (iako se lako mogao izbaviti iz tamnice).

Sve je to dobro poznato iz historije filozofije i potvrđuje usku povezanost filozofijskog života. Tko ispravno prosuđuje (»uviđa«) životne vrijednosti — uči Sokrat — znade, da je najviše dobro ili ćudoredni ideal duševno spokojstvo, sreća (»eudaimonia«), koja sastoji u kreposnom nastojanju — i tko to uviđa, mora da je krepostan. U kreposti je ljudsko blagostanje, nezavisno od životnih okolnosti. Odbacujući pučku religiju Sokrat je uvjeren, da u traženju istine vrši božju službu. Od božanstva treba prositi dobrotu, jer ništa drugo nije toliko u cijeni božanstva. Na dan smrti svoje iznosi Sokrat (prema Platonovu »Faidonu«) dokaze, da duša živi i nakon smrti, i zato se treba kroz čitav život spremati na smrt ili

težiti za oslobođenjem iz tamnice tijela i sjetilnosti. Sokratov učenik A n t i s t e n e s uči također, da je ispunjenje želja i njihovo ograničenje u jednakom omjeru (»autarkía«). Osjetilni užici, nepotrebna vanjska dobra i socijalni položaji smatrani su taštinom; vrijednost je samo u slobodnoj individualnosti, u nezavisnosti od drugih, u sopstvenoj smirenosti. U tome moralu odricanja (askezi) isticao se njegov učenik D i o g e n tako, da je nazvan bio bezumnim Sokratom. Zaštitnikom je postao kiničkih filozofa, koji u kulturi duše vide ćudoredni ideal nasuprot pretjeranoj izvanjskoj kulturnosti. S tim su nazorom utjecali na stoičku filozofiju zastupajući teizam protiv stoičkoga panteizma.

Najveći Sokratov učenik P l a t o n (427.—347.) dolazi u Donjoj Italiji u saobraćaj s Pitagorovcima i upoznaje orfičku nauku, a nakon ropstva se vraća u Atenu i osnuje filozofijsku Akademiju (koju tek 529. pos. Kr. ukine car Justinian). Platonova je filozofija imala najveći odziv u *kršćanskoj* filozofiji etičkim nazorom, da je prava vrijednost života u bestjelesnom životu duše nakon smrti. Duša je (prema orfičkom mišljenju) zatvorena u tijelo radi predtjelesnog grešnog stanja, a otuda se izbavlja time, što se razumom i voljom odvraća od osjetilnosti. U osjetilnom svijetu ništa nije trajne vrijednosti; vječna, nepromjenljiva vrijednost leži u »idejama«, od kojih je najviša ideja Dobrote. Njezina oživotvorba daje životu smisao. Usavršenje duše sastoji u kreposnom životu; a četiri su glavne kreposti: mudrost (za razum), muževna odlučnost (za volju), umjerenost (u svladavanju tjelesnih želja) i sklad tih triju kreposti u duševnoj ispravnosti (pravedništvu). Taj teleološki nazor moralnog usavršenja s posljedicama u izasmrtnom životu ostavio je najdublje tragove u kršćanskoj filozofiji, gdje je najviše došla do izražaja misao vječne vrijednosti života. Platonova se teodiceja dakako nije mogla održati. I nju je usavršio najveći Platonov učenik A r i s t o t e l (384.—322.). Osnivač znanstvene empirije Aristotel je na jednako znanstvenom (logičkom) temelju osnovao metempirijsku spoznaju o Bogu: »prvu filozofiju, teologiju« (teodiceju). Već je oko sto godina ispred njega Anaksagora uvidio, da je uređeno gibanje svijeta moglo nastati samo pokrenuto razumom, pa je i Aristotelu prvi negibivi pokretnik svijeta razum. Negibiv je ili nepromjenljiv zato, jer svaka promjena znači prijelaz od mogućnosti u zbiljnost, a to uključuje ovisnost od zbiljskog uzroka: prvi je dakle pokretnik neprouzročen, samosebno eksistentan. Pripisujući

mu Božje atribute Aristotel je posve *logičkim (teoretskim) putem zastupao teizam*, koji se nastavio u kršćanskoj filozofiji. S tim je stajalištem povezan njegov teleološki nazor o svijetu, napose o čovjeku. Bog je čista zbiljnost, koja spoznaje, što je najsavršenije — sama sebe, a prema tome nalazi u sebi najviše dobro i u njemu život zadovoljstva. Svijet je svršno uređen, pa je i ljudskoj naravi određena oživotvorba dobra. Aristotelov se etički nazor osniva na ideji najvišeg dobra, koje ima vrijednost samo po sebi; to je blaženstvo — ne u smislu emocionalnog stanja, nego kao ostvarenje moralnog ideala, tj. usavršenje onoga, što je vlastito čovjeku kao takovome. Svirač i kipar usavršuje se po osobitom svome zanimanju, dok se čovjek usavršuje, koliko je razumne naravi. Ne samo da to usavršenje sastoji u uviđanju (kako je mislio Sokrat), nego u krepostima, koje znače stečeno trajno osposobljenje volje oko oživotvorbe najvišeg dobra. Za čovjeka je to traženje i promatranje istine. Ne kao da bi sva druga dobra bila bezvrijedna — jer čovjek je društveno biće, pa mu naravi odgovaraju razna dobra, kao prijateljstvo, obitelj, potrebno blagostanje, a onda i zdravlje —, ali posjedovanje istine najviša je odlika za čovjeka. Istinu o dobroti pronalazi čovjek kao srednju mjeru među oprekama: ne smije čovjek da bude ni kukavica ni neobuzdanik, ni škrtica ni rasipnik, ni plazavac ni naduti oholiš. Etički je dakle ideal u umjerenom, svestrano obrazovanom i skladnom usavršenju ličnosti.

Sokratov nazor o eudajmoniji i kreposti prešao je preko Aristotela i na *stoičku* filozofiju; i stoicima je (tri stoljeća prije i poslije Kr.) blaženstvo ili sreća u kreposnom životu, koji ne znači ugađanje, nego voljnu aktivnost. Njezin je cilj (kinička) autarkia, sebidostatnost ili nevezanost na vanjska dobra. Život je krepostan, kad ga čovjek usklađuje sam sa sobom, sa svojom naravi ili s razumom; a kako je (po stoičkom nazoru) ljudska narav sastavni dio kozmičkog bitka, zadaća je čovjeka da se voljno podvrgne Božjem razumu i u tome nalazi duševno spokojstvo. Predanost Božjem određenju najviši je moralni ideal, koji čovjeka čini mudracem, a suređenju najviši je moralni ideal, koji čovjeka čini mudracem, a suprotno tome luđakom. Razabravši dobro i zlo čovjek treba da bude duševno jak i da sebe svladava (Epiktetov: sustine, abstine). Takav je kreposni život moguć samo na taj način, da sebe čovjek oslobađa od strasti (»apatía«) i da u vanjskim dobrima (čast, imutak, tjelesna snaga...) vidi sporednu vrijednost (»adiáfora«). Krepost je jedino dobro, zloća je jedino zlo. Mudrac je slobodan, bogat, sretan, nalik božanstvu.

Pod utjecajem pitagorovske i Platonove filozofije uči P l o t i n (204.—207.) — predstavnik novoplatonizma — da je ideja dobra najviša: dobro je praizvor svega, kao sunce odrazuje se u svima stvarima — ne tako, da je u njima podijeljeno (kao što su prema stoičkom shvaćanju logoi spermatikoi, razumske klice, što oživljuju sve), nego kao jedan pečatnik, koji u mnogim voštanim otiscima daje isti tip. Ovo jedno je sebi svjestito; odrazuje se kao svemirska duša u pojedinačnim dušama, koje pokreću svijetom, gdje je materija najniža, neodređena, nebiće, izvor zla: jer formacija dobra u njoj samo je po idejama. O razumskom dijelu duše (njegovoj predestinaciji, grešnom padu, izasmrtnom stanju naprema tome, u kojoj je mjeri čovjek svladao osjetilno nagnuće) Plotinov je nazor sličan Platonovu. Osjetilnosti je suprotna razumska spoznaja (»dialektika«), kojom zremo ideje. Najviši je njezin stepen u sjedinjenju s praizvorom, u mističkom duševnom stanju, u kome je i najviša sreća. Kako je u to doba općenito (iz orijentalnih religija) bila živa svijest o krivnji, o potrebi izbavljenja, Plotinov je nazor o izasmrtnom smislu života nailazio na mnoge istomišljenike. Proširio ga je osobito njegov učenik (Sirac) Porfirije (232.—240.). Posljednji je bio zastupnik novoplatonizma kršćanski Rimljanin B o ë t i u s (r. 484., najprije pouzdanik istočnogotskoga kralja Teodorika, kasnije od njega pogubljen, g. 529.). On je uveo Aristotelovu filozofiju na Zapadu prijevodima i komentarom njegove logike.

Iz ranijeg vremena treba napose istaći aleksandrijskog filozofa, grčki obrazovanog Židova F i l o n a (c. 25. pr. Kr. — 50. pos. Kr.). On misli, da je starozavjetna objava doprla do svih naroda, i da su grčki filozofi poznavali Mojsijeve spise. Na toj historijski neutvrđenoj predmnjevi eklektički je spajao mojsijevske i grčke elemente. Da ukloni antropomorfno shvaćanje o Bogu, Filon uči, da savršenstva biti Božje i ne poznajemo; samo znamo, da živi u nepomućenome blaženstvu. Toliko je uzvišen iznad materije (koja je kao nebiće izvor zla), da u njoj neposredno ne stvara sam, nego posredovanjem bića, od kojih je najviše »Logos« ili »Sin Božji«, tj. Mudrost Božja (koja nije s Bogom istovetna, kako su mislili stoici). Ima dobrih i zlih duhova. Zločeste su duše nastale srdžbom Božjom, a dobre po Božjoj milosti. I dobre su duše izvrgnute osjetilnosti, ali se mogu slobodnom svojom voljom odreći svih afekata i zato snose odgovornost. Prema stoičkom moralu uči Filon, da nije dosta samo

obuzdavati afekte, nego iskorijeniti ih pomoću milosti Božje. Cilj je moralnome životu ekstatičko sjedinjenje s Bogom.

U apologetske svrhe *kršćanski* su pisci prihvatili neke elemente iz aleksandrijske, stoičke i novoplatonske filozofije. U nastojanju, da kršćansku nauku učine pristupačnom obrazovanim poganima, kušali su objašnjavati je poznatim filozofijskim nazorima. Tako uči Justin Mučenik (c. 100.—166.), da je Logos ili Mudrost Božja (Sin Božji) rođen odvijeka po Ocu — kao svjetlost po suncu —, a stvorivši svijet rođen je kao čovjek zato, da spasi ljudski rod. Već ispred toga rođenja Logos se objavljivao ljudima (drukčije, nego su stoici učili) Mojsiji, prorocima i drugim ljudima, napose nekim grčkim filozofima, pa što su oni istinito mislili, to je po Logosu. Utoliko se može reći, da su i oni kršćani; jer nije razum sam po sebi, nego po Logosu spoznao istinu. Tkogod je po razumskom zakonu živio, u njemu je djelovao Logos. U kršćanskoj je objavi ta mudrost potpuno usavršena. Tako je Justin sasvim primakao kršćanstvo ljudskoj naravi, da time što većma odgovara poganskom raspoloženju. — Afrički svećenik Tertulijan (150.—220.) imao je drugu apologetsku metodu: on suzbija heretike (napose gnostike) pa zato otkriva zablude u filozofskim nazorima, kojima su se služili heretici. To je osobito Platonova filozofija (zato je Platon »patrijarha svih heretika«). Objava je iznad razuma i zato se ne može svoditi na razumske ili filozofijske elemente. Što je za razum neshvatljivo, ne znači, da je to proturazumno; treba to vjerovati, iako nije razumljivo (Tertulijanu se pripisuje »credo, quia absurdum«). Kršćanstvo je novi »zakon« (Tertulijan bijaše najprije advokat u Kartagi) i zato ne treba oslona na filozofiju, koja je ionako puna zabluda. Dok je Justin išao za tim, da filozofski opravda vjersku (objavljenu) nauku o Kristu kao utjelovljenom Logosu, Tertulijan ne polaže toliko važnost na filozofiju, nego isključivo na vjeru u objaviteljski auktoritet. — Filozofija je i nadalje dobivala sve jaču ulogu u naučavanju kršćanske religije. Teološku je nauku s filozofijom nastojao stopiti u jedan sistem znameniti učitelj na aleksandrijskoj školi (učenik Klementa Aleksandrijskog) Origenes (185.—254.). Za istim su ciljem išli i poganski krivovjerci »gnostici« (u 2. i 3. st.) spajajući orijentalne, kršćanske i grčke elemente. Bog je neizreciv, nespoznatljiv, a rastojinu između Boga i materije ispunjaju dusi (eoni). Starozavjetni je Bog-Stvoritelj izvor srdžbe, a kršćanskome pripada Ljubav. Origenes je doduše također zapao u neke zablude, ali nastoji da filozofiju prilagodi kršćanskoj nauci. — Kao što su Židovi iz Egipta ponijeli zlatno posuđe, tako se može i blago onih istina, koje se nalaze u grčkoj filozofiji, staviti u službu kršćanske religije. Logos je Božja Mudrost, koja je stvorila svijet, i to odvijeka; zato su i duše bile ispred tjelesne eksistencije. Stvoreni su dusi bili najprije svi jednako savršeni; neki su ostali Bogu vjerni (anđeli), dok su se drugi udaljili od Boga i za kaznu su najgori od njih (đavoli) odbačeni, dok su nešto bolji postali ljudske duše zatvorene u materiju. Svi će ti dusi po utjelovljenom Logosu putem očišćavanja opet jednoć biti združeni s Bogom (»apokatástasis).

Najveći je predstavnik patrističke periode Augustin, r. 354. u Tagasti (sjev. Africi), pokršten u Milanu (g. 387. od biskupa Ambrozija), biskup hiponski od 395. do smrti g. 420. Na njegovu su spekulaciju utjecali neki Platonovi spisi, pa Filon, stoička etika (preko Cicerona) i novoplatonizam. U svestranoj kritici raznih nazora otklanja teoretski skepticizam i etički senzizam: u Bogu je najviše mjerilo noetičkog i etičkog vrednovanja. Bog utječe na ljudski nagon za istinom i srećom. Božji razum (Logos) sadržava prauzorke (ideje) svih stvari, i kao sunce što svojim svijetlom osvjetljuje sve stvari, da su vidljive, tako nam Bog omogućuje da shvaćamo ideje. Razumska spoznaja Boga prelazi u intuitivno mističku. U Bogu je najviše dobro, posljednja svrha, kojoj je ljudska volja usmjerena. Potpunoga zadovoljstva nema tu u životu; ono se stječe moralnom pripravom za drugi život, gdje ćemo najvrednije dobro u Bogu zrenjem posjedovati. Oživotvorba te svrhe zavisi dakle od moralne volje, a nije samo plod spoznanja. Osjetilni (napose seksualni) užici glavni su izvor moralnog zla: prevladavati ga u sebi nije djelo samo volje (oslabljene praroditeljskim grijehom), nego nadnaravne Božje milosti (koja dakako sudjeluje zavisno od naše slobodne volje). Augustin otklanja predestinaciju duše, vječnost materije i stvaranja, emanaciju i druge filozofske nazore. Premda filozofskom spekulacijom osvjetljuje teološku nauku, s jedne strane ipak ograničuje spekulaciju mistikom, a s druge strane vjerom u Božji autoritet. Oba se smjera, spekulativni i mistički, naizmjence ističu u daljem razvoju kršćanske nauke. Na srednjevjekovnu su mistiku osobito utjecali novoplatonski spisi pripisivani Dioniziju Areopagiti (učeniku apostola Pavla, prvom atenskom biskupu), koji su nastali tek potkraj 5. stoljeća. Mistika spaja

razumsku (spekulativnu) spoznaju Boga s neposrednim doživljavanjem ili zrenjem: u jednu je ruku nesumnjivo, da pojmovno spoznajemo Božje savršenosti, dok u drugu za pravo sjedinjenje s Bogom treba odreći se razuma i duševno uroniti u život Božji, u čemu i sastoji blaženstvo pobožanstvenja. —

Ti letimični pogledi na pretkršćansku i početak kršćanske filozofije omogućuju nam, da na historijskoj stvarnosti uočimo povezanost filozofiranja s religijom. Otuda se razbira, kako je došlo do toga, da kršćanstvo zauzme stav prema filozofiji. Napose treba u prvom razdoblju kršćanstva tražiti odgovor na pitanje: nije li se vjerska nauka kršćanstva razvila upravo iz nekih filozofijskih elemenata?

Filozofija i kršćanstvo

Izvor je kršćanstva u historijskom licu Kristovu. Kako je poznato iz historijskih dokumenata (evanđelja), Krist je poučavao ljude o religijskom životu tražeći vjersko pristajanje uz tu nauku kao Bogom objavljenu. Da opravda svoj ugled Božjeg Objavitelja, Krist je činio djela, na koja se pozivao kao legitimaciju svoje objaviteljske misije. Pred historijom stoji Isus Krist kao poslanik Božji, kao pravi Sin Božji, — prema vlastitim njegovim izjavama, u kojih je potvrdu upravo činio djela, što ih je sam nazivao Božjima.

Da li su ta djela uistinu Božja (tj. čudesa) ili to ona nisu (iz bilo kojega razloga), — kritičko rješavanje toga pitanja zadatak je *apologetike.* Objavljenu Kristovu nauku objašnjavati i tumačiti zadatak je *dogmatike* i teološke moralke. Ali ispred sistematskog izučavanja o Kristu i njegovoj objavi stoji sam Krist kao historijska pojava, koja po svojoj misiji nema nikoje veze sa filozofijom: Krist nije filozof u tom smislu, kako su prije i poslije njega nastupali filozofi s namjerom, da *logički opravdaju izvjesne nazore o životu i svijetu.* Krist se poziva *na svoj Božanski auktoritet,* kad poučava ljude onome, što je potrebno, da njemu *vjeruju.* Osim toga Krist nije samo učitelj, nego on stupa pred čovječanstvo kao njegov spasitelj, izbavitelj od moralnog zla — ne samo teoretski tražeći od ljudi, da usvoje njegovu spasonosnu nauku, nego osnivajući društvenu organizaciju, koja kao njegova *Crkva u duševnoj zajednici s Kristom provodi religiozan život.* To je pak sasvim drugo područje života nego filozofiranje i osnivanje filozofskih »škola«.

Ta historijska činjenica (i ne ulazeći u pitanje o njezinu opravdanju) u prvom je redu mjerodavna za prosuđivanje odnosa između kršćanstva i onodobne filozofije. U prvim danima historijskog svog života kršćanstvo je jednako kao danas *religija* Kristova, a ne filozofija; ona ne znači samo skup istina, koje su stavljene pred razumsku uviđavnost, nego *uspostavlja posebnu vezu s Bogom,* vezu između čovjeka (po njegovu čitavom duševnom životu) i Boga, koji u specifičnom kršćanskom smislu znači izvor

očinske ljubavi i milostivog podavanja života — određena za svrhu, koja nadilazi sve ljudske želje, potrebe i naravne sposobnosti. To je ideja kršćanske religije (ne po volji konstruirana, nego historijski fundirana ideja), i jedino u vidu te ideje opravdano je prosuđivati ulogu filozofije u prvo doba kršćanstva. To će reći, kakogod su se prvi propovjednici kršćanstva filozofski orijentirali, na kojigod su se način poslužili nekom filozofijom, nije to moglo da bude u drugom kome cilju osim jedino zato, da propovijedaju *religiju.*

U prvom stoljeću kršćanstva (kako je očito već po Evanđelju) nisu učitelji kršćanstva ni dolazili u dodir s filozofijom. Na filozofiju su upućivale tek *apologetske* potrebe: *opravdati smisao kršćanske religije.* Njezinu *historijsku* opravdanost nije ni mogla osigurati ikoja filozofija; propovijedati Krista kao historijsku ličnost nije se moglo po nikojem filozofskom sistemu. Jer ne smijemo gubiti s vida činjenicu, da ono, što je Krist naučavao (ne samo da u originalnom obliku nije sistematski izraženo, nego), ne znači ili ne obuhvata sve, što sačinjava Kristovu religiju: ona je puno više nego sam skup (sistem) nauke ili vjerskih istina, ona je *izvor života za preporod u Kristu.* U toj religiji, Kristova je nauka samo jedna komponenta, a ni za nju nije mjerodavan kriterij razumskog shvaćanja (i po tom filozofiranja), nego vjerskog pristajanja po Kristovu auktoritetu.

Apologetika je od prvoga svoga časa imala zadaću, da opravdava Kristom objavljeni smisao života. Ta je zadaća zapravo dvostruka, *historijska i filozofijska:* dok je apologetika u jednu ruku propovijedala historijskog Krista opravdavajući njegovo objaviteljsko Božanstvo, u drugu je ruku nastojala utvrditi one *razumske temelje, koji se logički pretpostavljaju za sadržaj objave* (za objavljene istine). Teoretski skepticizam i etički senzizam suprotni su nazori kršćanskoj objavi, pa će zato širitelji kršćanstva (kao apologetičari) nastojati da suzbiju te filozofske nazore. Tim negativnim zadatkom dolazi kršćansko učiteljstvo u prvi kontakt s filozofijom. Ne samo dakako glede tih dvaju navedenih nazora, nego će se kritički posao apologetičara sukobiti s različitim naukama, koje suvremeni filozofi (i krivovjerci) iznose protiv kršćanske nauke. Pozitivni je zadatak apologetike da uoči logičku vezu između objave i onih istina, koje su *filozofijska osnovica objave.* U obzir dolazi filozofija o Bogu (teodiceja) i o čovjeku gledom na njegovu životnu

svrhu (etika) i duševnu konstituciju (psihologija). Konkretno rečeno: objava (kompleks kršćanskih istina o Kristovu Božanstvu i njegovoj nauci) pretpostavlja, da ima Bog ili da postoji Bog; tu logičku pretpostavku vjere u objavu mogu ljudi usvajati bez filozofijskog opravdavanja ili bez logički (kritički) provedenog umovanja (dokazivanja), a osim toga se ta pretpostavka može upravo filozofski utvrđivati. Taj filozofski posao bit će predradnja ili priprava na putu vjerovanja, tj. *filozofski osigurane istine o Bogu* bit će razumska osnovica, koja dopušta mogućnost Božje objave i prema tome osigurava neproturazumnost vjere u objavu. Istine o Bogu ne tiču se samo Njegove eksistencije, nego i Božje naravi (životnih svojstava) kao i odnosa prema svijetu; zato će filozofija raspravljati na pr. o Božjem znanju (mudrosti), o volji, o providnosti itd. Pa ne samo o Bogu, filozofija će rješavati također pitanja *životne naše svrhe (smisla) i moralnog zakona:* jer istiniti odgovori na ta pitanja također su pretpostavke, koje omogućuju propovjedniku Kristove religije da govori o nadnaravnoj svrsi i zakonu po Kristovoj objavi. Budući da je ta svrha u besmrtnom sjedinjenju čovjeka s Božjim životom, pretpostavlja se također filozofijska istina, da je čovjek duševnom svojom naravi osposobljen za takav život.

Sve te (i druge) istine čine *praeambula fidei,* pripravne putove razuma, kad čovjek hoće da ukloni one filozofske nazore (na pr. ateizma), koji bi onemogućili sam opstanak Božje objave, odn. kad hoće da razmišljanjem uvidi, da li uistinu postoji sve ono (Bog, naravni moralni zakon sa životnom svrhom u Bogu, besmrtnost duše, sloboda volje...), bez čega se ne bi moglo vjerovati u istinitost Kristove objave na osnovu Božjeg auktoriteta. Dakako ova logička veza između sistema filozofije i »sistema« religije nije prvim apologetičarima ni morala biti potpuno očita, niti su oni izgrađivali apologetiku tako, da su u sistematskoj cjelini stvarali njezine filozofijske temelje: kontakt s filozofijom nadolazio je prigodno, fragmetarno, ali navedeni okvir religije pokazuje nam, kako je došlo do toga, da je unutar toga okvira bilo smješteno filozofiranje. Mjerodavan je pri tome *apologetski* interes; a zatim također *dogmatsko-moralni,* ukoliko se išlo za tim, da pojedine objavljene istine budu, koliko je moguće, dokazane i razumljive: jer se kršćanska dogmatika i moralka služe filozofskim pojmovima i metodama izučavanja. Tako su naučne potrebe u izgrađivanju teologije svestrano iziskivale vezu s filozofijom.

Kod sv. Augustina je ta veza sustavno provedena s filozofskim genijem, kome veličine ne umanjuje historijska ovisnost o grčkoj filozofiji. Upravo svojom filozofijom Augustin je utjecao još i na novovjekovni razvoj filozofije. Prema rečenome se razbira, kako bi krivo bilo rečeno, da je Augustin ili tko ispred njega na osnovu pretkršćanske i nekršćanske filozofije stvarao teologiju; filozofija je uvijek ostala zasebna sfera izvan teoloških istina, koje su naučno bile izgrađivane u okviru objektivno objavljenog sadržaja. Kad je Justin Martir i Sokrata htio proglasiti kršćaninom zato, što je Krist »Logos«, Mudrost Božja rođena kao Sin Božji, a ta je Mudrost izvor svih istina, dakle i onih, koje su spoznali Sokrat i drugi neki filozofi, onda se takvo obrazloženje ne može smatrati naprosto recepcijom grčke filozofije o logosu: Justin propovijeda Krista, hoće, da ljudi budu kršćani, pa da to postigne i da objasni, u čemu sastoji Kristova veza s čovjekom, nadovezuje (aperceptivno) na poznati i od mnogih pogana već usvojeni nazor o logosu. Nije sad u pitanju, da li je pri tom Justin pogodio pravu apologetsku metodu ili je izvrgao pogibelji nadnaravni karakter objave (koji je isticao Tertulijan); radi se samo o tome, da uvidimo neosnovanost predmnjeve, da se misaoni sadržaj kršćanstva dade protumačiti kao plod filozofskih nazora. Nalaze se, vidjeli smo, i u *aleksandrijskoj* filozofiji neki pojmovi, koji bi mogli upućivati na srodnost s kršćanskim nazorom, ali je razlika u tome, što su oni pojmovi ugrađeni u filozofsku spekulaciju, dok kršćanski nazor ima svoje pravo na opstanak isključivo *na historijskom osnovu Kristovih izjava i svjedočanstva o njihovu Božanskom podrijetlu, u kome je uključena motivacija kršćanskome vjerovanju.* Ta je činjenica mjerodavna i za razumijevanje Ivanova evanđelja, kad se u njemu spominje »Logos«: tim se izrazom označuje Božja osoba kao znanje, pa je već samim tim pojmom izraženo sasvim drugo značenje izraza »logos«, nego što ga nalazimo u grčkoj filozofiji; ali je pri tom još najvažnije to, da nije recipirani filozofski pojam bio izvorom kršćanskoga nazora, nego je taj nazor istovetan s Kristovom objavom, koja je kod kršćanskih pisaca dolazila u dodir s filozofijom.

Na taj se način stala razvijati *kršćanska filozofija;* u prvome svome početku niti sustavno izgrađivana ni originalna. Smatramo li njezinim historijskim početkom filozofiju sv. Augustina, ne ćemo joj ipak sasvim odreći ni jedno ni drugo obilježje, premda su njezini elementi iz grčke filozofije. Već po svome nazivu ta je filozofija bila u službi kršćanstva; ona je bila »ancilla theologiae« — ne u često puta iskrivljenom smislu, kao da je ropski služila teologiji ili kao da je upravo prestala biti filozofijom zbog podložnosti objaviteljskom auktoritetu. Ona je bila pomoćnica teologiji, i u tome njezinu odnosu nalazimo vanjski razlog nazivu »kršćanska«. Unutarnji bi razlog značio to, da je kršćanska ideologija sama iz sebe utjecala na razvoj filozofije, — a to i jest historijska činjenica. Jer ne samo što je teologija sadržajno (s obzirom na objavljenu nauku) upućivala na filozofsko traženje izvjesnih istina, nego je upravo pod uplivom kršćanski objavljenog inventara dolazilo do pojmovnih objašnjavanja i u kasnijem razvoju do kritičkog produbljivanja onih spoznaja, koje se nalaze i u pretkršćanskoj filozofiji, dok su neke od njih kršćanskom filozofiranju vlastite. Za potpunu definiciju kršćanske filozofije potrebno je međutim obuhvatiti njezinu historijsku cjelinu do danas, da se otuda razabere njezin odnos prema sveukupnoj historiji filozofije u jednu, a u drugu ruku prema kršćanskoj religiji.

Kršćanska filozofija života (I)

Sokrat kaže (u Platonovu Kritonu), da najviša vrijednost ne pripada životu kao takovu, nego dobrom životu. P l a t o n ne prestaje isticati (u Gorgiji, Teetetu, Fedonu), kako je naše tijelo tamnica i grob duši u njezinu stremljenju za neprolazno vrijednim životom. Tjelesni je život tako prolazan, da nam ljeta minu (kaže Platon) poput života jednodnevne muhe. Treba dušu vježbati u kreposti, a to je vježba u mrtvenju, priprava na smrt: to je filozofija života. Nije u njoj pesimizam, koji ne zna cilja životu — naprotiv po idealističkom Platonovu nazoru o životu naš je cilj usavršenje duha, ličnosti (po etički kulturnom pojmu). Ideje, koje postoje zasebno i »iznad« povijesne zbiljnosti kao njezini uzorci, sadržavaju zapravo idealne mogućnosti usavršivanja po vrijednosnom usponu, gdje je na vrhu personificirana dobrota — Bog (10. Knjiga Zakona). U Platonovoj državi namijenjen je ateistima izgon. U duhu platonizma nastavlja novoplatonska i pitagorejska škola kao i rimska Stoa, — a utjecaj tih nazora odrazuje se dalje u kršćanskoj filozofiji.

Ne odgovara prema tome historijskoj stvarnosti prigovor *teističkoj* orijentaciji života, da je njezina provenijencija čisto kršćanska, pa čak da ona znači pod uplivom kršćanstva iskvarenu grčku filozofiju. Kršćanska filozofija života daje *logičkim opravdanjem (filozofiranjem) određeni religijsko-moralni smisao životu,* a u tome su sistemu preuzeti elementi iz pretkršćanske filozofije.

»Kršćanskom« zovemo filozofiju, koliko se u svojim nazorima podudara s kršćanskim naukom, koji je po Kristu objavljeni predmet vjerovanja. Ateizam, materijalizam, panteizam i drugi filozofijski nazori ne ulaze dakako u sistem kršćanske filozofije. Taj je sistem teocentrički, koliko priznaje eksistenciju Božju i koliko priznaje, da je Bog svrhodavni ureditelj ljudskog života. Utoliko je taj nazor nazvan teistički - teleološki. Ali sasvim bi krivo bilo to »priznanje« smatrati ovisnim od kršćanskog auktoriteta, na kome je osnovano vjersko priznanje objavljenih istina. Kršćanska se filozofija osniva na razumu, na kritičkom istraživanju i opravdanju svojih nazora, pa je kao takva izložena izučavanju i kritici bez obzira na kršćanstvo. To važi i u onim slučajevima, gdje je filozofija poprimila neke probleme iz kršćanstva ili uopće iz religije; i takve probleme rješava ona samostalno, pa joj vjerski auktoritet služi samo negativnim kriterijem ili smjernicom, koja filozofijsko umovanje odvraća od sukoba s vjerskim istinama. Tako je na pr. pobudom kršćanstva nastao problem stvaranja, ali je rješavanje toga problema čisto filozofijsko. Iz religije prešla je u filozofiju i vjera u neumrlost duše, ali u filozofiji je ona postala problem, koji je već Platon (u Fedonu) rješavao upravo filozofijski. Ni priznavanje Boga nije nastalo tek na osnovu metafizike ili (logičkog) dokazivanja; to je priznanje uključeno u religiji i bez ikoje filozofije. Ali po filozofiji je eksistencija Boga postala problem, koji iziskuje (misaono) rješavanje. A jednako je s problemima etičkog nazora o životu. Kad je dakle u pitanju pravo na opstanak kršćanske filozofije, nije za prosuđivanje mjerodavan vjerski auktoritet, nego kritika, kojoj sloboda nije ograničena ničim drugim osim zakonima mišljenja, na koje se oslanja svaka spoznaja istine. Poznato je doduše, da se filozofija smatrala »sluškinjom« teologije; ali njezina funkcija (to kaže jedan od najboljih poznavalaca Tome Akvinskoga, Hans Meyer) sastoji u tome, da kao lučonoša prethodi teologiji, koja bi bez nje tumarala u tami. Jer svaka kulturna religija iziskuje barem minimum filozofije, da objasni pojmove, koji ulaze u sastav vjerskog sadržaja. Bez filozofije bi i Tomina teologija bila samo Apostolsko vjerovanje, potkrijepljeno Biblijskim tekstom i izjavama Otaca. Filozofija je dakle — i kad je uzmemo u odnosu prema teologiji — samostalna oslanjajući se na zakone mišljenja.

Utoliko nije opravdano govoriti ni o zastarjelosti kršćanske filozofije — unatoč tome, što ona prolazi historijsku svoju evoluciju s obzirom na shvaćanje pojedinih problema, na njihovo metodičko rješavanje i ukupnu povezanost s napretkom nauke. Neki nazori iz kozmologije Tome Akvinskoga nisu više suvremeni, koliko tim izrazom označujemo naučne rezultate, koji su danas poznati, dok se u ono doba nije za njih znalo. To važi i za neka tadašnja mišljenja na drugim filozofijskim područjima. U ono je doba na pr. odgovaralo duhu vremena, da se na tvrdokorne krivovjerce primjenjuje fizička kazna, premda to, znamo, ne može služiti sredstvom obraćenja; ali historijski je i to razumljivo, kad se uvaži,

da su krivovjerci izazivali društvene smutnje i poremetnje državnog poretka, dok je u drugu ruku vladalo neopravdano uvjerenje, da se bez teške vlastite krivnje ne može otpasti od vjere. Pa ne samo da su mnogi nazori, uvjetovani tadašnjim vremenom, odonda revidirani, nego je i čista filozofijska spekulacija mijenjana historijskim razvojem i unutar same skolastike, na pr. od Tome preko Skota, Suareza itd. Gotovo izgleda, da nije ostalo pošteđeno baš ništa od nekadašnje kršćanske filozofije, jer se na pr. već prigovaralo i definiciji čovjeka: »razumna životinja«. No takvi će prigovori otpasti, ako s razumijevanjem ogledamo postanak i smisao nekih nazora, na pr. navedena definicija ne ističe »razumnost« u isključivom smislu, kao da u bitnu karakteristiku čovjeka ne bi ulazio i njegov voljni život; ovdje »razum« označuje duhovnu (osobnu) konstituciju čovjeka, koji jednim dijelom svoje biti pripada osjetilno-organskom (životinjskom) svijetu. Ili na pr. netko će danas možda i metafizičke dokaze za eksistenciju Boga smatrati nesuvremenim u tom smislu, da modernom čovjeku nije toliko pristupačno promatranje izvanjskog svijeta, iz koga dokazivanje polazi k njegovu osobnom uzroku (Bogu), nego da treba u samom čovjeku, u njegovu duševnom životu, tražiti »putove« k Bogu. Koliko je ta misao i opravdana, bio bi neosnovan prigovor starijoj filozofiji, da je u tom pogledu manjkava; jer ne samo da je tim putem polazio već sv. Augustin, nego se također teizam Tome Akvinskoga oslanja na psihološka i etička razmatranja: na njima se upravo osniva filozofija života.

Tko bi napokon tvrdio, da kršćanska filozofija ne odgovara *suvremenim potrebama* u naučnom smislu, previdio je njezinu organsku povezanost s ukupnim razvojem filozofije kroz sva stoljeća do danas: od Descartesa preko Leibniza do obnovljenog aristotelizma u prošlom stoljeću — preko Trendelenburga i njegovih učenika Fr. Brentana, Willmanna, Hertlinga ... u Meinongovoj školi, Husserlovoj, Külpeovoj, na univerzama u Parizu, Amsterdamu, Louvainu, Londonu, Cambridgu itd. Predaleko bi nas odvelo nabrajati sve filozofe, koji su svojim nazorima u bližem dodiru s kršćanskom filozofijom, da time utvrđujemo njezin vitalitet. Ona već zato ne može biti nesuvremena, jer iznosi na svim područjima filozofije odvjekovnu problematiku, koja nikad ne prestaje biti jednako aktuelna. Da li su i njezina rješavanja naučno aktuelna — nakon, recimo, Kanta i drugih protivničkih smjerova —, o tome

se u nauci ne može dogmatski izricati sud, nego samo kritički, po upoznavanju onih nazora, koje kršćanska filozofija (skolastika) zastupa, i naučne valjanosti onih opravdanja, kojima ih zastupa. Tko bi svakom opravdanju (obrazlaganju nazora) odricao valjanost zato, što će iza današnjih opravdanja slijediti nova — i u tome baš sastoji razvoj nauke —, morao bi ponajprije tim kriterijem obuhvatiti ne samo skolastičku, nego svaku filozofiju pa i svu znanost; a osim toga taj dovoljno ne razlikuje između onih istina, koje su nesumnjivo utvrđene ili nužne, i onoga postupka ili načina, kojim se utvrđuju, kao i onih mišljenja, o kojima je još otvorena mogućnost raspravljanja. Tako je na pr. Bog kao kozmički uzrok istovetan s predmetom religije pa može s prvoga gledišta postati problem metafizike (teodiceje), a s drugoga religijske filozofije. Metafizičko se dokazivanje upire na princip kauzalnosti: ili je sve, što postoji, o sebi opstojno, tako da po svojoj biti (= onome, što jest) mora postojati, ne može, da ne opstoji, a to je onda Bog, — ili tako ne postoji, a onda je ovisno o Bogu, prouzročeno od Boga; svijet naime nenužno postoji, mogao bi sam po sebi ne postojati (jer je promjenljiv), tj. po svojim bitima sve su stvari samo u stanju mogućnosti ili potencijalnosti za eksistenciju, — a kad ipak zbiljski (aktualno) eksistiraju, ta njihova eksistencija nije od njih samih, s obzirom na njihove biti, nego je od drugoga, koji zbiljsku eksistenciju proizvodi ili prouzrokuje. Tako skicirani dokaz o uzroku svijeta oslanja se na princip uzročnosti: potencijalna bit sama od sebe ne postaje aktualna, — taj prijelaz mora imati svoj uzrok. Premda je istinitost i realna vrijednost toga principa u skolastičkoj noetici dokazana, ipak se baš na taj princip nadovezuju problemi, o kojima neoskolastika najživlje raspravlja. Pa kad je tim putem već utvrđena eksistencija Božja, i opet nastaje pitanje o spoznaji biti Božje (što je Bog?). Kad Ga poimamo kao uzrok, osobu, sa znanjem i voljom, i kad Mu razne druge atribute pridijevamo: u kojem značenju izričemo te pojmove o Bogu? I sam se Toma Akvinski u razvoju svog umovanja priklanjao dvostrukom načinu izražavanja: da izbjegne antropomorfiziranju, govori tako, kao da nam je Bog po navedenim pojmovima gotovo sasvim nespoznatljiv (kao da su navedeni izrazi sasvim dvoznačni, za čovjeka i za Boga), a ipak je u drugu ruku nesumnjivo, da po nekoj usporedbi (analogiji) spoznajemo Boga, pa na pr. kad o biti Božjoj kažemo da je »čisti akt«, to znači, da je isključena svaka potencijalnost i

s toga sva ovisnost kao i svaka mogućnost razvoja; time smo ipak nekako shvatili bit Božju (protiv evolucionističkoga panteizma), iako je potpuno ne spoznajemo. — Jasno je dakle da se zbog diferenciranja unutar kršćanske filozofije ne gubi neprolazna vrijednost onih istina, koje sačinjavaju osnovu orijentaciju u nazoru o svijetu i životu.

Da li je ta vrijednost doista neprolazna u naučnom smislu, to dakako zavisi od spoznajnih temelja, na kojima je kršćanska filozofija izgrađena. U tome se smislu nameće potreba kritičkog izučavanja, pa je već samim tim opravdana i suvremenost te filozofije. No ona je suvremena još u jednom smislu: utoliko, što nije suvremena u smislu simpatičnosti današnjem duhu vremena. Kako je naime »duh« prema religiji i moralu neraspoložen, i kako se time gubi pravi smisao života, kršćanska filozofija postaje suvremena svojim *opravdanjem potrebe za religijsko-moralni preporod današnjeg društva.* Dozna li tkogod, kako je i Toma Akvinski isticao, da je po naravnom zakonu nagona za fizičkom eksistencijom (samoodržanjem) opravdano i prisilnim putem oduzeti kapitalistima materijalna sredstva za pomoć oskudnima i nevoljnima, i da su već crkveni oci nazvali razbojstvom i krađom preimućstveno stanje onih, koji drugima uskraćuju i eksistencijalni minimum, taj će pripravno priznati (u ime etičke nauke i moralne svijesti, a ne marksističkog komunizma) aktuelnost toga moralnog zahtjeva; — ali možda ne će jednakom pripravnošću priznati suvremenost filozofije, koja životnu vrijednost nalazi u religijsko-moralnoj kulturi čovjeka. Ako je takvo nepriznavanje motivirano u subjektivnom raspoloženju, to dakako ne može biti mjerodavno za istinitost te filozofije. Bude li pak njezina istinitost ili opravdanost stavljena u pitanje pozivom na razloge, koji izviru u filozofijskom traženju istine, prvi je pri tome postulat objektivnosti, da tu filozofiju valjano upoznamo.

*

Hoćemo li zagledati u suvremeni prosjek života s namjerom, da ga fenomenološki analiziramo — s gledišta ideološkog, kulturnog, socijalnog... — i da otkrijemo izvorne komponente njegove strukture, već smo time na putu filozofije života. U tome je cilju filozofiranje dijagnostičko, a njegov terapijski zadatak sastoji u tome, da iznađemo sredstva za podizanje života. Jer u svakom se slučaju ukazuje aktuelna potreba životnog podizanja,

bilo da mu je ukupno stanje normalno bilo da je u znaku krize: život naime prelazi u svoju negaciju, čim nije nošen dinamikom volje. I stoga je filozofija života pozvana, da voljnom nastojanju daje orijentaciju ili pokazuje putove, kojima će čovjek skretati struju života u cilju njegova unapređenja. Mogućnost toga cilju shodna upravljanja životom čini čovjekovu slobodu ili vlastitu odredivost volje. Po njoj se čovjek odvaja od prirodnog usilja ili od nužnosti kozmičkog zbivanja, a život se od mehaniziranja pretvara u samoupravljačko stvaranje. Tome cilju ima da posluži filozofija života.

Bez opravdanja filozofija ne može životu dati osnove razvitka; jer ne može da ga usmjeri prema cilju, dok nije osigurana opravdanost ili istinska vrijednost životnoga cilja. A svako opravdanje iznosi u svome rezultatu izvjesni nazor, koji svojom afirmacijom znači neodrživost suprotnih nazora. Budući da se po nazorima kao idejno pokretnim silama oblikuje život, zato filozofija života ne može mimoilaziti pitanje opravdanosti pojedinih nazora; što ujedno znači, da u filozofiji tražimo kritički osigurani odgovor ili rješenje o problemu života. To i ništa drugo ne znači: zahtijevati od filozofije, da ima karakter *znanstvenosti.* Nije ničim valjano obrazloženo prigovaranje filozofiji, što je ona oduvijek nastojala da zadrži taj karakter. B e r đ j a j e v vidi u znanstvenosti filozofije njezinu »skolastičnost« i ropstvo, kome su podlegli osim Aristotela i Tome Akvinskoga i drugi predstavnici filozofijske historije: »Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Spencer, Avenarius, Cohen, Husserl«. Filozofija ne bi imala biti logička spoznaja, već metafizička, intuitivna, stvaralačka, kao »simpatetičko uživljavanje«, koje ne znači samovolju, nego izražaj ličnosti, koja nosi samoopravdanje i sankciju u sebi samoj. Znanstvenost je prenošenje logičkih kriterija s pojedinih znanstvenih područja na filozofiju, a neispravnost toga postupka očituje se (po Berđjajevu) već po tome, što je filozofija — kao i moral, religija, umjetnost — postojala prije znanstvenih pokušaja sistematskog i metodički provedenog opravdanja. Znanstvene se metode ne mogu istrgnuti iz nužnosti, a filozofija je plod duha; ona nije prilagođivanje spoznaje podređenoj zbiljnosti, kao što je u procesu znanstvenog spoznanja, nego je traženje životnog smisla u oslobođenom duhu. — Ali mi pitamo: što znači »traženje životnog smisla«? Ako to traženje ima da bude samo izražaj ličnosti, onda određivanje životnog smisla

nema objektivnog mjerila. Što može da bude normativno za ocjenu životnih pojava, ako prema navedenoj pretpostavci nema drugog kriterija osim ličnog uživljavanja? Kako je ovo subjektivno — sve kad bi ono za neki subjekt značilo najviši stepen uviđanja ili pouzdanosti —, tako bi i svaki odgovor ili nazor o pitanju životnog smisla važio samo kao relativna istina, pa tako i Berdjajev ne bi mogao svome ideološkome protivniku i skeptiku bilo čime opravdati čak svoj kršćanski nazor o smislu života. Nipošto ne stoji, da filozofija postaje sastavnim dijelom pojedinih znanosti (fizike, matematike...) time, što logičkim putem traži apsolutnu ili objektivnu istinu, jer je ona ne traži na onom području i specijalnim metodama, kojima se služe pojedine znanosti. A time, što moral i religija kao filozofija postoje i bez znanstvene kritike, nije dokazana nepotrebnost ili čak nemogućnost znanstvene filozofije — napose o moralu i religiji — baš tako, kao što opstojnost nekritičkog iskustva i priznavanja istine nije opravdan prigovor protiv znanstvenoga istraživanja iskustvene mogućnosti i istinite spoznaje. Bez objektivnih kriterija u prosuđivanju ili bez logike bila bi nemoguća i Berdjajevova konstatacija, da su »poljuljani temelji života, i da su problematične sve pretpostavke duhovnog opstanka«.

Suvremena kriza duha, koju već nazivamo agonijom, sastoji u kaosu na području spoznajne orijentacije o životu. Izgubljena je smjernica u snalaženju na putovima života. Heideggerovska tragična eksistencija, Kierkegaardova tmurnost, Nietzscheovski rasizam, Marxov ekonomski kolektivizam, — sve su to oblici današnjeg života, u kojima je nestao njegov smisao. Da takvu tvrdnju možemo postaviti, treba za to pružiti valjanu opravdanost. U tome je *znanstveni* zadatak filozofije života. Hoćemo li dakle dati nauku o smislu života, moramo tu nauku postaviti na logične temelje, a time će dobiti svoje opravdanje određeni smisao života.

U kritičkom stavu prema suvremenim strujama života mi ponavljamo istu nauku, koja se obnavlja novim pogledima na život i nanovo traženim putovima utvrđivanja naše nauke, — a to je *filozofijska nauka o moralno religijskom smislu života, koja prelazi u vjersku nauku kršćanstva.*

Da se u životu doista odrazuju utjecaji Boga i vraga, ta je Berdjajevova tvrdnja dovoljno utvrđena činjenicama, koje obilježuju suvremeni život. Jer današnja strepnja za eksistenciju

života, ugroženoga pohlepom i mržnjom i razaranjem usavršene tehnike — nije li zar to demonska tragika čovječanstva? Nisu li humanitet, demokracija i sloboda pojedinca u ruševine pretvorene kapitalizmom, komunističkim kolektivizmom i drugim negacijama čovječanskoga digniteta? U najsitnijim pojedinostima društvenog života zapažamo surovost, divljaštvo, nestanak kulturnoga osjećaja, pravu degeneraciju razumijevanja moralnih obveza kao sveopći moral insanity. Nedokučivo niski i podli egoizam, preziranje božanskoga i svetoga kao najviši princip života, gaženje načelnosti i značaja, zavaravanja u ime nekih ideala, poigravanje s tuđim eksistencijama, zarobljivanje mišljenja — i zar sve to nije služba vragu ili đavlu? Kakav je kraj toga danas smisao života? Zar taj, da budemo oruđa, upravo oružja i radni strojevi i uzurpatorske lutke i rođeni za samoubojstvo? Ljudima se zgadilo biti »slika Božja« — a s tom je slikom izbrisana i slika čovječja. Danas nisu samo krize u čovjeku, nego je sveopća kriza čovještva: lik čovjeka potamnio je počevši od međunarodnih laži i obmana sve do svakodnevnog društvenog života već u najmlađoj generaciji. Bez uporenoga moralnog preporoda mi srtamo u kozmičku katastrofu. Beskorisna je svaka sentimentalnost: mi u ime nauke činimo, štogod se može — i zato filozofijom života hoćemo da podignemo čovjeka i njegov život na bolju eksistenciju od sadašnje. Stvarati novi život na temeljima morala i religije, i to upravo *opravdanjem morala i religije* — to je zadatak naše filozofije života.

Kršćanska filozofija života (II)

Ima i takvih, koji zabacuju svaku filozofiju života. Neki će zabaciti teističku (kršćansku) filozofiju, koju ta knjiga zastupa. Pri tom treba upozoriti, da ne dolaze u obzir oni, koji se takvim »zabacivanjima« razbacuju ležernije nego starim odijelima. Filozofija života — pa i ta u ovoj knjizi — plod je dugotrajnog naučnog umovanja i bogatog životnog iskustva mnogih umnika i istraživalačkog nastojanja mnogih vjekova. Stoga je već samim time diskvalificiran ispred nauke, tko bez počitanja prema njoj olako zabacuje kulturnu tekovinu, kakovom se ima smatrati filozofiranje o životu, koje se očituje u povijesnom razvoju filozofije. Od toga pravila u prosuđivanju ne može činiti iznimku ni E i n s t e i n, koji je nedavno u jednom svome američkom predavanju pozvao sav obrazovani svijet, neka napusti vjeru u osobnog Boga. Kao da bi netko naprosto pozvao ljude, neka napuste Einsteinovu matematičku teoriju. Može li Einstein u ime svoje matematičke teorije zabaciti »teoriju o Bogu«? Jer toliko je ipak i njemu jamačno poznato, da vjera u Boga znači jedan naučni problem, o kome postoje rješavanja (teorije), pa se i ateistička teorija mora rješavati naučno, kritički, ako ne će da se prebaci u nekulturnu propagandu.

Kad je riječ o zabacivanju filozofije, misli se na teoretsko zabacivanje ili nepriznavanje, a ne dolaze u obzir oni, koji zabacuju utoliko, što se uopće ne zanimaju za filozofiju. Tko teoretski ili obrazloženo zabacuje filozofiju života, ne može ipak zabaciti barem onaj dio filozofije, koji se bavi spoznajom kao jednim dijelom života, jer tek na osnovu *noetike* ili filozofijske nauke o spoznaji može netko zastupati *pozitivističku* negaciju filozofije o životu. Da li je moguće spoznati životnu i sveukupnu zbiljnost *metafizički*, preko iskustvenih granica, to zavisi od noetike, pa je stoga razumljivo, da opetovano naglašujemo njezino osnovno značenje u opravdanju filozofije.

Nazor, što ga zastupa ova knjiga, metafizički je, a naučavahu ga najveći kršćanski mislioci A u g u s t i n i T o m a A k v i n s k i. Kao da je u mudrom uređenju ljudske historije bilo predviđeno, da

ta dva umnika nastavljaju i usavršuju nazore, koje zastupahu i dva najveća grčka filozofa P l a t o n i A r i s t o t e l: jer tako bivaju onemogućeni oni, koji bi u neutaživoj opreci prema kršćanstvu zabacivali kršćansku ili skolastičku filozofiju i ne ispitujući njezinu istinitost u pretpostavci, da je za tu istinu mjerodavno samo kršćansko vjerovanje. Ovako tko hoće da izrekne sud o historijskom značenju kršćanske filozofije, može to istom nakon dugotrajnog izučavanja grčke filozofije, napose Platona i Aristotela. Tu će naći prve idejne elemente veličajnog sistema kršćanske filozofije o životu.

Dakako ona je *teistička*, osniva se na priznavanju Boga. Naš život, sastavni dio svijeta, u odnosu je s Bogom, koliko odvijeka u Božjem umu postoji *osnova svršnog upravljanja ili vječni zakon*. On obuhvata sve, što je od Boga proizvedeno: jer svemu je Bog odredio svrhu, sve postoji zato, da *odrazuje savršenstvo Božjega bitka*. Ni u čemu izvan sebe, nego samo u sebi, u svojoj biti, mogao je Bog imati predviđeni cilj, radi koga je htio, da bude svijet. Jedino objava ili očitovanje Božjeg savršenstva (dobrote) može biti razlogom proizvodnji svijeta. Premda se našim slabim umom ne možemo vinuti do uviđaja svršne (finalne) koncepcije u stvaralačkoj volji — kako je to naglašavao i Descartes —, mi ipak znademo (iz teodiceje), da postoji Božja Mudrost, koja je svrsi primjereno odvijeka *uredila sve stvorene naravi*, da ih tako u zbiljskom vremenu njihova opstojanja *upravlja* prema ostvarenju svrhe. Napose je čovjekovu razumnu narav uredio Bog tako, da bude čovjek sposoban *spoznati svoju životnu svrhu i prema njoj udešavati voljnu djelatnost.*

Čovjekova narav učestvuje u vječnom zakonu, i tu njegovu primjenu u razumnoj naravi čovjeka zovemo *naravni zakon*. Prema tome ljudski život nije zakonski nuždan u smislu stoičkog »fatuma«, koji providnost zamjenjuje s kozmički imanentnim uređenjem, nego je sav kozmos i u njemu naš život svršno uređen po transcendentnom, upravo Božjem planu ili zakonu, koji u ljudskoj naravi dolazi do izražaja po naravnom zakonu ili po *obvezatnom upravljanju volje prema najvišem cilju života: voljnom priznavanju Boga najvišim dobrom, u čemu je i životna sreća ili blaženstvo.*

Filozofijska ta koncepcija o finalnoj sintezi našeg života s vječnim zakonom dobiva sistematsko opravdanje u teodiceji pa otuda prelazi u etiku. *Naš život ima od Boga određenu svrhu,*

ostvarivu razumski rukovođenim htijenjem. To je teza teističke filozofije o životu. Njoj se po kršćanskoj vjeri dodaje jedan »i«, pa stoga s nastavkom potpuno glasi: (razumski rukovođenim htijenjem) *i nadnaravnim izvorom života,* koji zovemo milost Božja. Taj dodatak iziskuje, da u tezi naglasimo *nadnaravnu* svrhu. Objasnimo!

Spoznaja Boga bijaše i po Aristotelovoj nauci zadnja svrha ili najviše dobro našeg života. Do nje dolazimo diskurzivnim umovanjem ili postepenim, na osnovu (posredstvom) iskustva dokazanim, priznanjem, da postoji Bog. O Njemu samome, o Njegovoj biti ili savršenstvima znademo malo: po analogiji ili uporedbi s nama ljudima. Budući da je razumska spoznaja o Bogu *posredna,* zato je nesavršena, nepotpuna, ograničena, i zato ni u njoj još nije izvor najvišeg dobra, kojega bi posjedovanje značilo punu sreću ili blaženstvo. Da nije ništa drugo, već sama činjenica smrti ili životnog svršetka dokrajčuje životno zadovoljstvo. Aristotel se naime u traženju sreće ograničio na ovaj zemaljski život, a nije teističkom svojom etikom obuhvatio izasmrtni život duha. Još je manje mogao Aristotel znati, da nam je u ovom i u posmrtnom životu namijenjena *nadnaravna svrha.* Šta to znači? Spoznaja Boga, koliko je dostiživa misaono ili razumski (kako netom spomenusmo) — na osnovu iskustvenog znanja o svijetu i životu —, čini našu naravnu svrhu: jer je ostvariva naravnim sredstvom. Tom spoznajom ne dohvatamo Boga *neposredno* ili savršeno, a misao na takovu savršenu spoznaju uključena je u samoj nepotpunosti ili ograničenosti naše posredne spoznaje. To jest, mi dokazujemo (u teodiceji), da postoji Bog, i donekle Ga upoznajemo »kao u zrcalu« posredovanjem stvorenih stvari (i nas samih) — a nefilozofski ljudi spoznavaju Boga, iako bez dokazivanja, također posredovanjem svijeta, tj. nepotpuno —, pa nas ta činjenica upućuje na to, da bi moguća bila i bolja, viša, savršenija spoznaja, kojom bismo *neposredno* spoznavali Boga (»licem u lice«) i time dovijeka bili potpuno zadovoljni ili sretni. Takvo »gledanje« Boga nije moguće samim našim razumom, po naravnoj našoj sposobnosti shvaćanja, nego bi nam morao sam Bog u tu svrhu dati nadnaravnu sposobnost spoznajnog ujedinjenja s Bogom. Taj život znanja i s njime skopčanog voljnog posjedovanja Boga kao najvišeg ili neograničenog dobra znači našu *nadnaravnu svrhu.* Da su svi ljudi za nju od Boga zbiljski određeni, to znademo po Kristovoj objavi, i to je osnov kršćanske religije.

Ta svrha i sve, što do nje vodi, dato je čovjeku kao *milost,* darovano je iznad onoga, što čovjeku pripada po naravnom nagnuću i sposobnostima. Tu je sad sinteza naravne i nadnaravne sfere života: združenje s Bogom na osnovu naravne spoznaje čini naravnu svrhu, a nadnaravna svrha sastoji u životnom odnošaju s Bogom na osnovu nadnaravne ili neposredne spoznaje Boga.

Apstrahiramo li od nadnaravne svrhe i uočimo samo činjenicu, da je čovjek stvor Božji, život čovjekov i s ovoga »naravnoga« gledišta ulazi kao sastavni dio svijeta u okvir vječnog zakona ili uređivačkog i upravljačkog plana, kojim um Božji koncipira svršnu uredbu svijeta i napose ljudskog života. Čovjek mora — na osnovu vječnog zakona — raditi i živjeti, kako je Bog uredio i odredio. Kako mora? Čovjek je kadar i da se opre Božjem određenju: može raditi, što i kako hoće, slobodan je. To znači, može u svojim voljnim činima (htijenju) slagati se sa zakonodavnom voljom Božjom ili ne slagati se, može činiti ono, što mora ili na što je obvezan, ali nije na to fizički prinuždеn ili usiljen. Svoju obvezujuću volju izrazuje Bog svima ljudima putem razuma, po *naravnom zakonu,* koji sadržava općenite norme za voljno djelovanje. Njihovu konkretnu primjenu na pojedine čine diktira *savjest.* Najopćenitija je norma ili uputa, da moramo činiti, što je dobro, a ne smijemo činiti zlo. Napose kad znademo, da smo u odnosu ovisnosti o Bogu, moramo Ga poštovati u raznim činima (zahvale, prošnje . . .); to su čini naravne religije, tj. vrline ili spremnosti na bogoštovne čine. To je jedan naravni odnošaj, a ima ih više. Po društvenim odnošajima mora čovjek na pr. poštovati svoje roditelje, ne smije nepravedno oduzeti ničiji život, nikoju imovinu itd. Sve su to dužnosti *apsolutne* ili bezuvjetne — i one ukupno čine ćudoredni ili *moralni* poredak. On se osniva na samoj *naravi* čovjeka, ukoliko je razumno (osobno) i društveno biće. Apsolutna ili moralna obveza (obligacija) upućuje nas napose još na dužnosti s obzirom na osjetilna naša nagnuća za ugađanjem u jelu, piću, spolnom životu. Ne smijemo isključivo u tome tražiti svoje dobro, bez ikojeg obzira na bilo koje drugo dobro, na pr. ne smije se tražiti spolni užitak bez obzira na djecu. I što je sad najvažnije: sve kad se čovjek u težnji za polučivanjem osjetilnog dobra kao najvišega životnog cilja ne bi ni obazirao na drugo dobro, koje se protivi tome polučenju, ipak je ono zabranjeno, ipak čovjek u savjesti znade, da nije potpuno indiferentno, štogod bi učinio za to polučenje. Neki su čini sami po

sebi zli i utoliko potpadaju pod naravni zakon. Budući da je tako moralnim zakonom na osjetilnom području isključena mogućnost sreće ili uživanja u najvišem dobru, preostaje čovjeku po njegovoj razumnoj naravi samo ono dobro kao najviše za sav život, kojim se čovjek *razumski usavršuje* — i to u odnosu prema najsavršenijem objektu: Bogu.

Ima momenata u ljudskom životu, kad se moralna svijest javlja tako snažno, da čovjek ispred apsolutne obveze stoji podčinjen znajući, da ona baš nikako ne uzima u obzir njegov naum, želju, odluku, izvedbu želje ili polučenje dobra, koje je najveći predmet njegova nagnuća, izvor sreće. Baš zato i znači onaj apsolutni imperativ za podčinjenu volju *zakon,* putokaz na životnom raskršću: hoću li to učiniti ili ne ću. Netko hoće oteti tuđu ženu i umoriti svoju ženu, pokreće ga spolno nagnuće na izvedbu toga čina, a u svijesti se javlja bezuvjetna zabrana, koja se ne obazira na predviđeni spolni užitak, ma da bi taj čovjek u njemu nalazio svu vrijednost života. Nije to zabrana na osnovu straha od progona vlasti ni od bilo kojih posljedica; apsolutni »ne smiješ« uključen je u samom činu otimanja i umorstva: jedno je i drugo gaženje tuđega prava. Pa sve kad bi čovjek htio da se i na to gaženje ne obazira, jer mu u obzir dolazi samo osjetilni ili životinjski nagon, zakon je ipak tu, neuništivo postoji u samoj *naravi.* Ne u osjetilnoj, nego protiv nje, dakle u razumnoj naravi, u naravi čovjeka, koliko nije životinja, nego *osobno* biće, a kao takovo i *društveno.* Navedenim se zločinom narušava pravni poredak, koji je potreban za održanje društvenog života. Bezuvjetna zakonska odredba postulat je toga održanja, u njemu se ona stvarno osniva; to je održanje društvenog života ono dobro ili svrha, protiv koje pojedina volja ne smije ništa učiniti. Ta svrha mora svakom čovjeku biti više dobro, negoli je ikoje drugo njemu suprotno, koje bi netko po svom nagnuću možda smatrao i najvišim dobrom (na pr. život s otetom ženom). Zašto *mora?* U samom tom čovjeku nije izvor moranja, kad u njegovim očima tuđe pravo predstavlja manje dobro od onoga, koje je njemu upravo najviše dobro: dakle se u naravnom zakonu očituje tuđa *zakonodavna volja.* Budući da se tu radi o životnom zakonu, koji važi za sve ljude, to znači, da je u njemu uključeno *svršno određenje,* po kome sav naš život dobiva svoju vrijednost i smisao.

*

Ako život ima svoje određenje, onda se tome moramo svakodnevno posvećivati. Za filozofiju života je to njezin specifični problem. Donekle su svi ljudi u tom pogledu filozofi, iako se ne posvetiše kritičkom izučavanju ljudskog života. Taj posao obuhvata napose teodiceju, etiku i filozofiju religije. Te filozofijske grane zato, jer se rješavanje životnog problema napokon svodi ipak samo na problem Boga: *da li je Bog moralni zakonodavac ili svrhodavac života?* (Uglavnom je tome pitanju posvećena i ova knjiga).

Ma da uživao ne znam kako i u bilo čemu, kapacitet uživanja ograničen je. Tko toga ne bi vjerovao, može barem pretpostaviti, kako u nekom času iza smrti reflektira na minuli tjelesni život: vapajem bi onda spoznao, da sve bijaše vrlo ograničeno. A što, ako to nije samo pretpostavka! — U mnogo slučajeva donosi život pobude za razmišljanje o samom životu, a kadgod se i bez sustavnog izučavanja ili filozofiranja otvara dubok uvid u činjenicu, da nikoje dobro u vezi s našim tjelesnim nagnućima ne pruža mogućnosti usrećenja. Pa i unutar granica neke konkretno ostvarive sreće nastupa kategorički ili moralni imperativ protiv nje. *Otkuda je naš život, otkud je i taj imperativ, kojim je ljudskoj volji obznanjeno određenje životne svrhe, ostvarive u skladu s tim imperativom naravnog zakona?*

U misaona se čovjeka tako rađa barem slutnja, da je svršnom uređenju života izvor u Bogu; rađa se slutnja o opravdanosti *teističkog* nazora o životu. Od toga doživljaja kako li je dalek put do nadnaravnog ili *kršćanskog* života duše, koja se pita: hoćeš li, Kriste, da sada na to mislim, da ovo želim i činim?! Tko je na čistu, da time sluša Boga, biva Njemu sličan i time nadnaravno savršen. Da bude o tome doista na čistu naučno ili kritički, mora na filozofiju života nadovezati *teološku* nauku o Isusu Kristu. Po Njegovoj objavi doznajemo, da postoji *nadnaravni smisao života,* koji je ostvariv izvršenjem naravnog moralnog zakona u nadopuni s Kristovim odredbama i uz nadnaravnu pomoć u oživotvorbi toga smisla. Čovjek je duhom podignut u neposrednu blizinu Boga.

Da li je tim shvaćanjem kršćanske religije čovjek i u kulturnom pogledu uzdignut na najviši stepen digniteta, o tome se može raspravljati imajući u vidu plodove, koji nastaju primjenom kršćanske religije u pojedinačnom i društvenom životu. Da li se pak sav taj sistem života osniva na *istini,* to zavisi od opravdanosti teističke filozofije o životu. Za tu opravdanost nisu dakle mjerodavne po-

vijesne pojave u kršćanstvu, jer one mogu da budu i suprotne ideologiji kršćanstva. Utoliko su dakako zle, pa ih stoga ne treba braniti u namjeri, da »spasavamo« prestiž kršćanstva ili njegovo pravo na opstanak.

Naučna opravdanost kršćanstva zavisi od toga, da li je historijska istina, da je iz Kristovih usta potekla riječ Božja, tj. da li je On dokazao svoj Božji auktoritet, kojim nam daje Božju objavu o uređenju našeg života. Ispred naučnog istraživanja o tome treba biti na čistu, da li je filozofijski osigurana istina, da već *od naravi postoji životno uređenje, na koje je čovjek zakonski vezan po Božjoj odredbi.* Mogao bi tko reći, (na pr. Paulsen), da životno uređenje sastoji u moralnom razlikovanju dobrih i zlih djela, a koja su djela dobra odnosno zla, to nije stvar bilo čije samovolje, nego je određeno prirodnim zakonom, — ali taj prirodni (naravni) zakon ne znači drugo doli razvojnu nužnost unutar neke društvene skupine, te se prema tome sadržaji moralnog zakona ili moralni propisi mijenjaju, nijesu nepromjenljivi: sasvim je drukčiji moral (kaže Paulsen) za Engleza i Kineza, i stoga je sadržajna strana moralnog zakona posve relativna ili uvjetovana društvenim, a napokon i pojedinačno ličnim promjenama. Suprotno tome shvaćanju treba (u opravdanju teizma) ustanoviti, da *naravni zakon sadržava neke nepromjenljive ustanove ili odredbe, koje iziskuje sama narav čovjeka s obzirom na njegovu dobrobit.* Time, što čovjek — prema najopćenitijoj odredbi naravnog zakona — izbjegava zločine, *postižava on svoju najveću dobrobit ili sreću:* jer za njom svak od naravi teži, a kako bi je mogao i ostvariti pomoću nekog zločina, koji naravni zakon bezuvjetno zabranjuje, to znači, da je čovjek od naravi upućen na neko drugo, ne na ono dobro, do koga se dolazi zločinom. »Od naravi upućen«, tj. po naravnom zakonu, po glasu savjesti, po razumu prirođenoj spremi raspoznati izvjesne čine kao dobre odnosno zle. Dobri su oni, koji odgovaraju razumskoj odredbi; za koje možemo reći, da su »pametni«, dok su zločesti oni čini, koji su »nerazumski« ili protiv razumnoga reguliranja. Što naš razum regulira? Razne težnje ili nagnuća, u kojima izviru voljni čini, koje treba regulirati na ukupnu dobrobit čovjeka; a to reguliranje ili upravljanje provodi razum, ukoliko zabranjuje zločin i time izaziva prema njemu zazor (mrmljanje ili rogoborenje, kaže Toma Akvinski), a u drugu ruku stvara nagnuće za dobrim činom. Spremnost na dobre čine ili krepost biva predmetom naravnog zakona. Dobri čini, ukoliko su obvezatni, znače dužnost, i prema tome možemo reći, da dužnosti čine predmet zakonskih propisa. Naravni zakon obuhvata naravne dužnosti, tj. one, kojima *naravne odnošaje uređujemo na našu dobrobit.* Koji su naravni odnošaji? U svakom je pojedincu odnos razuma prema osjetilnim nagnućima za održanjem, i u vidu tog odnosa biva dužnost, da ne jedemo i ne pijemo niti ikoji tjelesni užitak tražimo suprot razumu, jer to nije na našu dobrobit. Izvedbu spolnog nagnuća obuzdava ili ograničuje razum u odnosu prema djeci, koje je dobrobit mjerodavna za dužnosti u vezi sa spolnim nagonom. Društveni odnošaji iziskuju dužnosti pravde. Svi ti odnošaji, koji se osnivaju na samoj naravi i njezinim nagnućima, održivi su voljnim činima, ukoliko se usklađuju s razumskim uputama ili s naravnim zakonom. U tom smislu sadržava naravni zakon *nepromjenljive odredbe.* K tome pridolazi i ova osobina naravnog zakona: njegove su odredbe *bezuvjetno obvezatne.* Jedno i drugo, konstitucija ljudske naravi i karakter bezuvjetnosti (kategoričnosti), nameće nam pitanje o Bogu, koliko u obzir dolazi kao *svršni ureditelj naravi i zakonodavac.*

Jedno i drugo dokazuje *teodiceja.* Bog se za sve stvorove brine, napose za čovjeka. Svima je namijenio dobrobit, koliko odgovara pojedinim naravima. To je Božja *providnost.* Ništa nije za Boga slučajno, što ne bi On znao i namjerno uredio. Stoga nema neke dobre ili loše sreće po slučaju. Nema sudbine (udesa, kobi) ili nužnosti, kako je shvaćaju bezbošci, panteisti i deisti. Budući da postoji Providnost, zato je odvijeka razumski uređena procedura za ostvarenje dobrobiti, koja je stvorovima namijenjena. Taj plan zovemo *vječni zakon.* Fragment njegov čini čovjek sa svojim *naravnim zakonom.* Tako se od Boga polazi k čovjeku, tj. na osnovu teodiceje tumači etičar činjenicu naravnog zakona. Obratnim putem, polazeći od etike, možemo iz činjenice naravnog zakona zaključivati: 1.) da je izvor naravnog zakona u Bogu, koliko je *uzročnik* same naravi; 2.) da je u Bogu izvor apsolutne obveze zakona, ili da je Bog moralni *zakonodavac;* 3.) da je *svrhodavac života.* Ako to doista možemo dokazati, opravdali smo time teističku filozofiju života.

*

Nakon rečenoga i ne bi trebalo napose objašnjavati značenje teističke filozofije za sam život. Teizam nije tek spekulativna filozofija, koja bi logički formirala kontemplativni život, nego se u

toj filozofiji rađa i njegovom je dinamikom nošen svakodnevni naš praktični život. Čovjek se danomice moralno izgrađuje, razvija se u dobroti ili u zloći, postaje valjan odnosno loš karakter, usavršuje se u kreposnom životu ili pada u opačine. Najopćenitija moralna shema obuhvata dva suprotna pola, koja čine životni sastav čovjeka: životinjstvo i poziv na bogoljupstvo. Prema životinjskoj (osjetilnoj, tjelesnoj) svojoj naravi čovjek teži za mnogočim, što mu donosi užitak, zadovoljstvo; na pr. jesti, piti, spolno uživati jesu osjetilna dobra, koja odgovaraju naravnim nagnućima. Pijančevanje, proždrljivost, neuredno spolno življenje škodi zdravlju, a zdravlje je životno dobro, koje nam je od naravi poželjno. Čovjek može raditi i protivno nagnuću za zdravljem ili održanjem života, ali pamet (razum) nam kaže, da pijančevanje, proždrljivost, spolna neurednost uključuje zlo, koje je zabranjeno. Spolni je užitak u jednu ruku cilj životinjskog nagona, a u drugu je ruku predmet prosuđivanja s obzirom na stvaranje potomstva, koje odgovara društvenom nagnuću čovjeka. Zato je s obzirom na porod i životnu dobrobit djeteta zabranjen svaki čin, koji je s ovim ciljem spolnog života nespojiv. U vidu tjelesnog i duševnog uzgoja, koji po naravi pripada djeci od strane njihovih roditelja, postoji naravna obvezatnost monogamije. Kako pojedinačni i društveni život izvire u mislima i željama, očito su i one zabranjene, ukoliko se protive društvenom stanju, na koji čovjek od naravi naginje. Životinjski cilj spolnog nagona treba podvrći onom cilju, koji služi društvenoj dobrobiti, a to je porod i uzgoj djece. Spolno se udovoljenje ne smije odvajati od stvaranja obiteljskog života, jer bi to u načelu značilo onemogućiti održanje društvenog života, koji je cilj naravnoga našeg nagnuća. U vidu nekog dobra po životinjskom nagonu ne smijemo oštetiti tuđega života, jer se time stvara nered u društvenim odnošajima, a od naravi je čovjeku potreban pravni poredak. *Održanje pojedinačnog i društvenog života znači naravnu dobrobit čovjeka ili onaj predmet naravnog nagnuća, radi koga su zabranjeni svi čini, koji se protive oživotvorbi te dobrobiti: — ona je naravna svrha, na kojoj se osniva različnost voljnih čina u zle i dobre, tj. u one, koji od svrhe odvode, i one, koji joj privode.* Pojedine su dakle dobrobiti naravnih nagnuća mjerodavne za zloću pojedinih čina odnosno za njihovu zabranu, koja prati zloću na osnovu odnošaja između nekog čina i naravne dobrobiti. Zabranu proglašuje volji razum, kojim i shvaćamo predmete voljnih čina. To naravno obve-

zivanje volje putem razuma zovemo *naravni zakon.* On danomice konkretnim primjerima zahvata u naš život utoliko, što našim namjerama, željama, odlukama služi putokazom prema dobrobiti, koje čovjeku pripadaju po njegovoj naravi. Osim navedenih dobrobiti (održanje individualnog i socijalnog života) treba još istaći dobrobit razumne naravi kao takove, koliko smo njome kadri shvatiti i *najviši ili neograničeni izvor dobrobiti:* život u Bogu. Shvaćati ili spoznati Boga razumski, naravnim načinom, znači oživotvoriti najvišu *naravnu svrhu;* a *nadnaravnu* svrhu čini neposredni ili nadnaravni način spoznaje Boga.

I Nietzsche je naglasio, da samo, tko znade, gdje mu je luka, znade upravljati svojom lađom i razumije, što znači povoljan vjetar. Teist znade, da život ima smjer prema Bogu, da svršava i da se potpuno usavršuje u zajedničkom životu s Bogom, — ne samo dok živimo s tijelom, nego i nakon završenog tjelesnog života. Taj »nakon« stvara možda još najviše skepse, ali nju prevladava teist znajući, da je i naša zbiljska pojava ovdje na zemaljskoj pozornici ne manje zagonetna, nego što je nastavak duhovnog života nakon obustavljenog organskog života: ni sadašnji nam život nije sam o sebi, nego je od Boga proizveden, a jednako može Bog održati i naš duhovni život (kojega opstojnost dokazuje psihologija). Misao Božje pravde (nagrade odnosno kazne za moralni život) prenosi sa sigurnošću naš život iza granice smrti — u stanje, koje označujemo pojmovima »nebo« i »pakao«, tj. ostvarenje sreće, postignuće blaženstva u jedinstvu s najvišim dobrom, odnosno lišenost toga stanja, za koje je svak određen. To blaženstvo pretstavlja navedena »luka«, i po njoj znade čovjek, zašto živi, znade za *smisao života.* Može li ljudski život po bilo čemu dobiti višu vrijednost, negoli je *pobožanstvenje* čovjeka?! Koliko životne dinamike leži u toj misli, kad je uporedimo sa zemaljskim dobrima: častima, dostojanstvima, bogatstvima, svim ljepotama i užicima, koji s ovdašnjim životom hitro minu! Teist znade za svoj životni cilj, znade ispravno ocjenjivati vrijednost svih dobara, znade, koja mu je odabrati sredstva, da postigne maksimum životne dobrobiti: — a nije li u tome i sva mudrost života?! Na tome životnom »brodarenju« služi nam za kompas naravni moralni zakon, koji nam daje svršnu orijentaciju i određuje smjer duševnim pokretima, iz kojih nastaju naše ljubavi. Teist upravlja lađu budnim oprezom, da ne bi naišao na opasni

greben neke ljubavi, koja prijeti brodolomom na uzburkanom putu k cilju. »Da sam onda barem bio pametan; kako li sam ludo radio; kako li je isprazno, što sam nekoć smatrao najpoželjnijim dobrom ...« — to su naknadnim uviđanjem izrečeni preokreti u životu, kad je čovjek spoznao pravi svoj cilj. U religioznom saobraćaju s Bogom čovjek se emancipira od prevlasti tjelesnih nagnuća, produhovljuje svoju ličnost, već prethodno učestvuje u onom životu ljubavi, koji je predviđen kao konačna svrha života. Takvim životom dobiva teist duševnu stabilnost, postepeno se u njemu normalizira ono stanje čuvstvenog i voljnog kaosa, koji je vladao u doba spoznajnog lutanja, dok je još fantazija stvarala idole. Teizam stvara novi život u kulturi duha. Ako još uzmemo u obzir i kršćansku nadgradnju, životnu orijentaciju na osnovu vjere u Krista, priznavanje Krista vođom na putu života, onda ta duševna zajednica s Kristom obuhvata svaki odlomak dnevnog života, i možemo za Krista reći (kao što Aristotel reče o Bogu), da pokreće životom, ukoliko je ljubljen.

Znači li to bogoljupstvo tek individualno uljepšavanje života? Izraz »uljepšavanje« mogao bi ovdje loše zvučiti uz primisao, kojom bi se vrijednost bogoljupstva subjektivirala, kao da nije stvarno osnovana. Ali upravo za tim ide i ova knjiga, da kritički utvrdi osnovanost naravne i kršćanske religije; pa kada to ovdje pretpostavljamo, u pravu smo reći, da kršćanska etika uljepšava život, ukoliko ga podržava vjerom i nadom u bolji život iznad ponora sadašnjega pokadšto blještavoga, a toliko bolima i zlima iznakaženoga života. Dakako kršćanski život ne pruža tek individualnu neku ličnu dekoraciju, nego traži kadgod krvave žrtve pregaranja. Ali nije u pitanju samo individualni život, nego bi trebalo u vidu kršćanske filozofije života osvijetliti također socijalni život, da tako u primjeni te filozofije na ukupni život uočimo ne samo uzvišenu, nego današnjem čovječanstvu i toliko potrebnu vrijednost onih ideala, kojima nas je povrh teističke etike naučilo kršćanstvo. Ti su ideali od aktuelnog života udaljeni u jednako strahovitom omjeru, koliko je društveni život danas strahotno zamračen zločinstvima, na kojih se očigled gubi vjera u čovjeka, gubi se volja i živjeti u tome lupeškom društvu sadašnjice, gdje se zacarila laž, obmana, pljačka, tiranija, kulturno farizejstvo i tlačenje duševnog lika u čovjeku. Ta negacija etičke kulture pretpostavlja negaciju Boga,

bezboštvo ili ateizam, dok je vjera u Boga svojim kategoričkim imperativom moralne valjanosti temeljni uvjet i prvi korak društvenog preporoda. Treba samo vrlo dobro uočiti vezu između vjere u Boga i moralnog stanja u čovječanstvu, pa ćemo prestati smatrati frazom konstataciju, da današnjem čovječanstvu u cilju poboljšanja nije ništa toliko potrebno kao moralni preporod na osnovu teizma. Barem toliko je izvan svake sumnje, da je misaonu čovjeku kulturna dužnost izučavati opravdanje teističke filozofije o životu.

Suvremena filozofija života prema religiji

Izgleda paradoksno: povijest smatramo učiteljicom života — po ciceronskom uvjeravanju — a ta je povijest, barem na području filozofije, ispunjena nebrojenim nazorima, od kojih kao da ne znamo, što da naučimo. Kad nas Hume upućuje, da pretražimo biblioteke, i gdjegod nađemo metafizička djela, da ih nemilice spalimo, očito je njegova »filozofija života« druga, nego je imadu metafizičari, — koji se opet međusobom razilaze.

Pred tom smo činjenicom u prvi mah zbunjeni, ali znamo, da znanost i na drugim područjima, ne samo u filozofiji, kritičkim opravdanjem u mnoštvu nazora traži istinu; i zato je već ta zajednička im sudbina kadra da nas odvrati od skepticizma, koji nam oduzima dobru volju, kad prilazimo izučavanju filozofije. Svaki se filozofijski nazor osniva na izvjesnom obrazlaganju, pa namjesto da unapred klonemo, naučni posao traži od nas, da različna obrazlaganja podvrgnemo kritici i tako sami sebi prokrčimo put do istine.

»Drugo je znanost, drugo filozofija: prva se osniva na pokusima i zato može da upozna prirodnu zbiljnost, a filozofiranje nije drugo, nego maštanje, koje nije kadro da nam otkriva istine. Pogotovo je neodrživa teistička filozofija života, koja se osniva na priznavanju Boga i propovijeda religijski moral: te su stvari sa znanošću nespojive.«

Trebalo bi puno reći, da se razotkrije ignorancija, koja u tima frazama vrvi, ali gdješto ćemo napomenuti, da se vidi, kako svuda u životu, ne samo na području filozofije, dolazi do razlaza u nazorima — i kako valjanom kritikom ipak možemo prosuditi opravdanost jednoga, a neodrživost drugih nazora.

Navedeni prigovor poriče filozofiji znanstven karakter, i to na osnovu krivog pojma o znanosti: jer niti je znanost samo pokusna (eksperimentalna) niti je ograničena na prirodu; osim prirodnih nauka postoje, znamo, povijesne i matematičke i mnoge druge znanstvene grane. Iskrivljen je i pojam filozofije: ona nije maštanje, povijest filozofije nije valjda povijest maštanja, — kad je vrlo

dobro poznato, da u sukobu filozofskih nazora odlučuje kritika ili logika; a ona je u filozofijskom spoznavanju jednako pouzdano sredstvo kao u svakoj znanosti. Što se tiče prigovora teističkoj filozofiji, pitamo: kako se može reći, da je neodrživa, ako nije drugo nego maštanje? Po čemu je maštanje ateističke filozofije »održivo«? Neodrživost teističke filozofije znači opravdanost njezine negacije, koju zovemo ateizam, — a po čemu je on opravdan, zar po znanosti, tako da ipak filozofija pripada znanstvenoj kompetenciji? Ne pripada li, kako može da bude »sa znanošću nespojiva« teistička filozofija? Ako ona priznavanje Boga kritički opravdava, kao što i čini, onda je njezin posao naučavati, a ne »propovijedati«, jer bi za svako kritičko opravdanje trebalo reći, da je propovijed, pa je i navedeni prigovor jedno propovijedanje. Napokon historija znanosti od redovnika Rogera Bacona (u 13. v.) do redovnika Mendela s kanonikom Kopernikom i bezbrojem duboko religioznih ljudi (Leonardo, Newton, Pasteur, Maxvell...) može nam služiti umirenjem, da teizam ipak nije nespojiv sa znanstvenim naziranjem tih ljudi. Najmanje se može u današnje doba problem Boga (religije) smatrati neaktuelnim i naprosto — bijednim pozivanjem na znanost — proglasiti »teologiju« suvišnom.

Hoće li Krist biti naš program, ili antikrist? Da li još uopće razumijemo, što vrijedi za život, da smo religiozni, da s Bogom živimo u ljubavi, u prijateljskom i roditeljskom odnosu: ima li to za nas ikojeg smisla, ili ćemo religiju smatrati zastarjelom fantazijom i čak socijalnom nevoljom? Šta je s moralom? Imadu li za nas još ikoje životno značenje ovakve izreke: »Budi sebi gospodar; budi savjestan svakog časa u životu«? Hoćemo li iz morala izbaciti odnos prema Bogu? Na osnovu čega da zadržimo u kulturnom inventaru socijalni moral, koji nas uči, da ne činimo drugome, što ne ćemo da se nama čini? Zašto da se žrtvujem za neku vjernost, poštenje, ideale, ako smisao života i sva njegova kultura sastoji u zgrtanju novca, u neobuzdanoj pohlepi za užitkom? Zašto da se stavim na stranu izrabljivane sirotinje protiv privilegiranih lupeža, ako mi svi ljudi nismo jednakopravni, i ako u izvoru ljudskog života ne postoji osveta za nepravde? Je li ljudski rod kulturan po tehničkim izumima, kojima se služi, da što uspješnije potamani milijune života na nekom »polju slave«? Koliko je kulture u narodima i državama, kojih predstavnici lažu svijetu, da se treba što bolje naoružati »za spas demokracije«, — a istodobno sa zemljom

sravnjuju mirna naselja kolonijalnih i zato dakako bespravnih ljudskih stvorova? Gdje su nama moralna mjerila za ocjenu prave kulture? Imamo li još ikakav posao da obavimo u izgrađivanju kulture? Da li je gradimo rušenjem svega, što u historiji pronalazimo kao religijsku kulturu?

To su pitanja, od kojih zavisi budućnost našega života; a kultura upravo ide za tim, da stvara budućnost: zato bez odgovora na ta pitanja ostaje pojedinac i narod bez smjernice za budućnost.

*

Smisao života, kad biva predmetom izučavanja, čini zasebno filozofijsko područje, koje možemo nazvati filozofija života. Njezina problematika, iako ne pod tim naslovom ni kao zasebna naučna grana u današnjem značenju, nije nova: ona se javlja na početku filozofijske historije, a oživjela je u duhu ljudskom onog časa, kad je postao sposoban da se (reći ćemo) nad samoga sebe nadvije uviđajući svoju pripadnost suvisloj cjelini (totalitetu) života i svijeta. Rješavanje životnog problema smatrala je naučna filozofija zadatkom etike; a budući da je to rješavanje imalo uvijek, kao i danas što ima, u vidu najvišu vrijednost, po kojoj se odmjeruje životni smisao, dobila je religija — kao tumačenje takve vrijednosti — odlučno značenje u filozofiranju o životu, tako da se ono orijentira ili protiv religije ili za nju, i to opet u mnogostrukim varijantama.

J o n a s C o h n kaže, da udes religije u naše doba izgleda pomućeno i protuslovno. Jedni kažu, da ona izumire kao rudimentarni organ, a drugi proriču, da će nanovo zauzeti mjesto, kako joj pripada. Tumačenje činjenica, na koje se pozivaju, zavisi od pojma religije i od shvaćanja suvremenog života. Je li velika moć katoličke crkve samo baštinjena, te se uz dobru upravu vrlo polagano iscrpljuje, ili u njoj živi snaga budućnosti? Je li socijaldemokratski ideal ovostranosti antireligiozan, ili se u njemu krije religijska vjera u carstvo Božje na zemlji?... Svaka religija hoće da dade zadnju istinu, dabome ne samo u formi priznatih izreka, nego tako, da čovjek može u istini da živi. Što pak hoće da bude istina, to mora da izdrži kritiku slobodnog duha. Dok je vjernik smatrao neko posebno religijsko znanje iznad svake sumnje uzdignutim, bio je spoznajni problem gledom na religiju sekundaran... Tek onda, kad čovjeku uopće više ništa nije istinito, prije nego

to sam ispita, postavljeno je pitanje o religijsko spoznajnim izvorima. Nekoć se radilo o tome, da pravo razumije objavu i da ispunja Božje zapovijedi: sada nemirno traži sredstvo sigurnosti o Bogu i o smislu vlastitog života. Zahtjevu, da bude i religijska istina stavljena pred sudište razuma, često se suprotstavlja, da je religija zasebno područje i da ona nije znanost: ona je izvan dohvata znanosti kao i umjetnička djela. Ali umjetničko djelo stoji za sebe i traži pojedinačno gledanje: čim istupi iz te izolacije, recimo, s namjerom, da narod upućuje o njegovoj prošlosti, nameće se odmah pitanje o njegovoj historijskoj vrijednosti. Religija naprotiv ne će da stoji izolirano pokraj života; što je snažnija, to većma nastoji da sve obuhvati i pronikne. Da li je vrijednosno područje religije samostalno, treba dakle pomno istražiti, a to će se postići putem spoznanja.

Put do religije otvoren je bio u idealističkoj metafizici pretpostavkom, da svijet mora imati smislenost, a nje ne bi bilo, kad bi (s biološkog stajališta) postojao samo svijet egoistički-eudemonistički orijentiranih pojedinaca: mora da je iznad toga viši duhovni svijet. Čovjek mora da sebi osvaja učestvovanje toga svijeta; a to je samo tako moguće, da prekine sa svojom egocentričnošću: jedino duboki unutarnji preokret, obrat duha, kadar je da to ostvari. Takvo učestvovanje nije ograničeno na ćudoredno ili na religijsko područje, nego ono postoji svuda, gdjegod se pojedinac uzdigne nad samoga sebe, dakle također u znanstvenom i umjetničkom pregnuću. Te je misli zastupao E u c k e n poput reformatora, kaže Österreich, više propovijedajući nego znanstveno poučavajući; kršćanstvu je on time daleko bliže nego monoteistički-panteističkoj metafizici današnjice.

Ta metafizika traži sebi nove putove u psihološkom tumačenju duhovnog »carstva«. Religija, filozofija i poezija imadu nešto zajedničko, kaže D i l t h e y, po čemu se odvajaju od drugih životnih područja, što se osniva na tome, da volja nije upregnuta u ograničene svrhe; čovjek se razrješuje veze s onim, što je dato i određeno, ukoliko razmišlja o sebi i o suvislosti stvari: to je spoznaja, koja se ne ograničuje na pojedinačne predmete; djelatnost, koja se ne vrši samo na jednom mjestu svrhovite suvislosti. Kad bismo pogledom i intencijom bili upravljeni na rastavljeno, mjestom i vremenom određeno, nestalo bi cjeline našeg bića, svijesti o vlastitoj vrijednosti, o nezavisnosti od sklopa s uzrocima i učincima, od

svezanosti s mjestom i vremenom: kad ne bi čovjeku sveđer otvoreno bilo carstvo religije, poezije i filozofije, u kome se oslobađa od takve sapetosti.

Kako je međutim idealističko filozofiranje dovelo do kantovskog subjektivizma, gdje čovjek najviši smisao života pronalazi samo u sebi, pokazuje (među drugima i) S p r a n g e r. Pojmovnim konstrukcijama — daleko od kritične metodike — postaje religija usmjerenost čovjekova duha k postuliranom i utoliko objektiviranom »korelatu«, koji u toj aprioristićkoj konstrukciji dobiva naziv »Bog«. Religioznost je, po Sprangeru, subjektivno stanje (samo čuvstveno ili također misaono), u kome pojedini doživljaj stavljamo u odnošaj s ukupnom vrijednosti individualne životne jezgre. Ta najdublja vrijednosna iskustva obuhvataju objektivne suvislosti ili religiozne objekte. Ukoliko su vrijednosni odnosi izraženi u objektivno duhovnim tvorinama — dogmama i oblicima kulta —, čine religiju. Tipično je obilježje religioznosti u tome, da čovjek omjeruje životni smisao ili njegovo vrijednosno odnošenje. Kada traži ili osjeti sreću, već je time religiozan, koliko životnu vrijednost mjeri prema faktičnim vrijednosnim doživljajima; a etička religioznost izvire u odnošaju normativnog doživljaja sa smislenom totalnošću života. Ništa nije religijski indiferentno, a većma ili manje je religiozno, ukoliko ima značenje za ukupni duhovni život osobe. Uzmemo li »svijet« kao cjelinu opstojnih i smislenih suvislosti, to je i taj pojam religijski. Znanost ne može dohvatiti smisao svijeta ili odnos prema vrijednosnom totalitetu, koji predstavlja najvišu vrijednost: smisao cjeline (svijeta) možemo samo religijski doživljavati. Ovo konačno ili posljednje, što svijetu podaje smisao, zovemo »Bog«. Ni po Kantovoj nauci nije Bog teoretski pojam, nego objektivni korelat religijskog doživljavanja. On je princip, na koji mislimo kao na predmet najvišeg vrijednosnog iskustva. Kad bi se do pojma o Bogu i moglo doći teoretskim putem, ne bi time iscrpeno bilo značenje tog pojma: jer on dobiva značenje (kako su isticali već Rousseau i Ritschl) po odnosu s našim najvišim vrijednosnim iskustvima. Religioznost prema tome sastoji u traženju najviše vrijednosti našega duhovnog bitka: tko nje još ne doživljuje, raskidan je i pun zdvojnosti, a tko je u sebi našao, što je najviše, i u tome se smirio, doživljuje spasenje, blaženstvo. Kad netko na putu k tome cilju doživi unutarnji prodor pa ga pripisuje objektivnom principu, koji svijetu podaje smisao i vrijednost, takav slučaj

nazivamo objavljenje: smisao svijeta ne spoznajemo i ne dokazujemo, nego objavljeno doživljujemo. — Ove Sprangerove misli jamačno su i njemu »objavljene«, a time izmiču našoj kritici, ali su time ujedno lišene naučnog postupka u opravdanju nazora o religiji.

Svaki nazor o religiji u vezi je s pitanjem o Bogu, jer je religija neko odnošenje prema Bogu, pa je zato naučni postupak u pojmovnom određivanju religije zavisan od pojma o Bogu, tako da treba najprije taj pojam opravdati: psihološki ili subjektivno (genetički) i objektivno ili teoretski s obzirom na pitanje Božje eksistencije i bitnih atributa. Da bude jedna metoda naučna (kritična), ona mora da vodi računa o svima mogućim stvarnostima, a ne da jednu naprosto proglasi nemogućom, kao što subjektivisti proglasuju eksistenciju Boga (kao samosebnog i neograničeno savršenog bića) logički nemogućom stvarnošću, ukoliko je ona dokaznom spoznavanju nepristupačna. Najprije se naime deklarira naš razum (logos, ratio) nesposobnim spoznati istinu o Bogu, tj. zabacuje se metafizika o Bogu (teodiceja), a onda se kuša psihološki protumačiti, na koji su način ljudi došli do toga, da »izmisle« Boga: samo što je to tumačenje niz neopravdanih tvrdnja, zato neopravdanih, jer po nekim pretpostavkama konstruiraju činjenične veze. Tako na pr. E b b i n g h a u s kuša protumačiti postanak ideje o Bogu time, što primitivni ljudi smatraju duhove uzročnicima zla u svijetu i životu pa od bojazni pred njima nastoje da nekako predobe njihovu naklonost — i to je religija; a od vjere u duhove nastala je ideja o Bogu na taj način, što je općenita moralna svijest personificirala kozmičkog zakonodavca. To se dakle Ebbinghausovo tumačenje ograničuje na primitivne ljude, pretpostavlja izvjesne komplekse u religijskoj evoluciji i tako dolazi do poricanja Boga, a pri tome naprosto ignorira filozofijsko raspravljanje o Bogu, bez koga se ne može opravdati poricanje, a ni priznavanje Boga. Nedosljedno je također, kad Ebbinghaus ne priznaje naučnog znanja o duši, a ipak hoće naučno znati, da je nema (na osnovu genetičkog tumačenja »fikcije« o duši): priznavanje duše osniva se na filozofskom opravdanju, pa je nenaučno, kad se bez ikoje kritike toga opravdanja poriče duša. Evo što kaže Ebbinghaus:

Dvoje ograničuje čovjeka: neznanje i nemoć. Tamna budućnost i nesavladiva moć neprijatnih sila navodi dušu, da u religiji traži pomoć. Kako? Primitivan čovjek zamišlja sebi sav

svijet ispunjen kojekakvim demonima, dusima, pokojničkim dušama, koje se skrovito nalaze u životinjama, biljkama i neživim stvarima. Ta duhovna bića izmislio je čovjek po tome, što vidi, kako je u snu tijelo nepomično, a »duša« u sanjama odlazi kojekuda; a smrt također navodi čovjeka na misao, da je duša napustila živo tijelo. Analogno sebi zamišlja i viša duhovna bića, koja imadu znanje i moć pa utječu na zbivanje svijeta u dobrom i zlom smislu. Zato se čovjek u jednu ruku plaši, strepi od bojazni, a u drugu se pouzdava, očekuje pomoć, zahvaljuje i ljubi. Ta »božanstva« treba ublaživati, moliti im se, darove žrtvovati, a pri tom se ističu neke osobe kao posrednici ili svećenici: njihova je funkcija da proriču budućnost i da vračaju ili pomognu u potrebama. To su izvori religije. Njezine su klice strah i potreba; što je veći strah i nevolja, postaje jača religija. Za daljnji razvoj religije bila je odlučna ćudoredna svijest: bogovi dobivaju ćudoredni lik. Tim glavnim atributom otpadaju vanjski antropomorfizmi, a bogovi se sve više produhovljuju. Napokon kad ćudorednost postane općevaljana (da na pr. pravda vrijedi i prema neprijatelju), nestaje svakog razgraničenja za bogove, otpada njihovo mnoštvo, i postaje jedan Bog. Razvitkom znanja, kojim je ustanovljeno bilo beziznimno važenje prirodnih zakona, tako da božanstvo ne može po volji zahvatiti u prirodni tijek zbivanja, izgledalo je, da će religija iščeznuti (jer je time postala nemoguća pomoć od Božanstva), ali je religija ipak i dalje ostala ono, čime je bitno obilježena: zaštita od neprijatne nepoznatosti i od straha pred svesiljem, mir za nemirno srce.

Ebbinghausovo tumačenje o historijskom postanku religije nije ničim dokazano: i opet jedan primjer, kako fantazija zamišlja neke mogućnosti, koje u ime nauke bivaju proglašene činjenicama. Etnologija uči o religiji sasvim drukčije, nego što Ebbinghaus misli. No sve kad bi i bilo tako, mi postavljamo pitanje o opravdanosti religije, tj. hoćemo da činjenicu priznavanja Boga stavimo pred razum i da izvidimo, na osnovu čega se putem dokazivanja zaključuje, da ima Bog. Tko ima dublje psihološko razumijevanje za religiozni život u sebi i kod drugih ljudi, ne će ga ograničiti na doživljaje straha; tko to čini, obnevidio je za nebrojeno drugih religioznih doživljaja: zahvaljivanje Bogu za primljena dobra u životu, žalost za moralni rastanak s Bogom, nepokolebivost i zanos za pravdu Božju, dijalog s Bogom u monotoniji i tragikama života, pouzdano iščekivanje blaženog života iza smrti . . . U svemu tome

provejava uvjerenje, da nam je život od Boga, pa se pitamo: je li uistinu tako? Ako našu ovisnost od Boga možemo dokazati, onda je u razumu, ne u strahu, osnov religioznosti ili privrženosti Bogu. Ateist ne treba da pobija moj strah, koga nemam, nego logiku, kojom dolazim do spoznaje o Bogu.

Dokazno spoznavanje Boga pripada teodiceji (filozofiji o Bogu) i nipošto nije istovetno s religioznim životom, ali konstitutivni element toga života jest priznavanje Boga, — a filozofiranjem o toj iskustvenoj činjenici hoćemo utvrditi, da li je to priznavanje iluzorno, ili Bog uistinu postoji. Jer do uvjerenja o Bogu mogu ljudi doći i bez filozofiranja, ako tim izrazom označimo traženje istine o Bogu u logički izvedenoj formi dokazivanja. U širem značenju možemo nazvati filozofiranjem i ono uvjerenje o Bogu, do koga ljudi dolaze bez formalnog dokazivanja, a ipak razmišljanjem, koje se oslanja na neke činjenice. Već je za misaonog čovjeka neshvatljiva činjenica, da uopće nešto postoji (rekao je d'Alembert), pa čim netko u opstojnosti vlastitog života uoči prolaznost, nenužnost, ograničenost, odnos ovisnosti s nečim drugim, dolazi na misao, da postoji nešto, od čega je sve u svijetu ovisno. Ta misao prehvata (transcendira) svijet, zamišlja dualizam između svijeta i neovisno eksistentnog bića, od koga je eksistencijalno ovisna i naša osobna narav, pa zato je i neovisno (apsolutno) biće osoba: Bog. Svaki religiozni doživljaj uključuje osobni odnos između »ja« i »ti«, tj. bilo da se Bogu molimo, zahvaljujemo, priznajemo krivnju . . ., u svakom smo slučaju svijesno upravljeni prema Bogu kao osobnom biću s obzirom na Njegovu vrijednosnu uzvišenost, kojoj smo u svojoj ograničenosti podčinjeni. Zato je sasvim krivo, kad neki (na pr. Bergson) kažu, da je filozofijski pojam o Bogu sasvim drugi nego religiozni: filozofski pojam može da bude nereligiozan, na pr. u panteističkom nazoru, da Bog nije od svijeta nezavisan, ali po toj koncepciji nema uopće mjesta izrazu »Bog«, jer tim izrazom označujemo izvankozmičko i osobno biće, a teistička filozofija dokazuje njegovu eksistenciju — i utoliko je filozofski pojam o Bogu jednak s religijskim pojmom. Filozofija dakle nadovezuje na činjenicu religijskog pojma o Bogu i dokazuje, da mu odgovara zbiljska (realna) eksistencija; a prema tome se religiozni život ne osniva na fikciji od strahovanja, nego na realnom odnosu s Bogom unatoč tome, što svaki religiozni čovjek ne zna opstojnost toga odnosa filozofski dokazivati, nego ga misaono uviđa

u činjenici eksistencijalne ovisnosti. Ili u kojoj drugoj činjenici, na pr. bezuvjetno moralne obaveze. Netko može doduše da živi moralno valjanim životom, a ne će da bude religiozan, ali filozofija moralnosti (etika) postavlja pitanje: da li je bez Boga moguće protumačiti bezuvjetnu kategoričku) obavezu naše savjesti? Kad tu nemogućnost dokaže, ona je time kritički utvrdila općenito uvjerenje, da u kategoričkom imperativu savjesti »progovara« volja, od koje je čovjek zavisan. Općenita je naime činjenica, da ljudi smatraju sebe odgovornima u moralnom pogledu, tj. znadu, da su ne samo učinili nešto protivno savjesti (= zlo), nego da su sagriješili ili da su se ogriješili o zapovijed osobne volje, koja zlo zabranjuje. U tim osobinama moralne svijesti izvire priznavanje Boga kao moralnog zakonodavca, ako pojedinac i ne zna, da to filozofski dokazuje. Takvo će dokazivanje kritički isključiti razna tumačenja, koja zastupaju moral bez religije, tj. koja drže, da »čovještvo« (humanitas) samo po sebi znači najviše dobro s apsolutnom obavezom, bez zakonodavne volje Božje. Koja od tih filozofija ima putem naučne kritike pravo na opstanak, to nam pokazuje ova knjiga, a ovdje je trebalo (protiv Ebbinghausa) samo toliko istaći: 1.) da imade raznih izvora religioznosti ili raznih načina, kojima ljudi postaju religiozni, a 2.) da je filozofiji zadaća ispitati, da li je priznavanje Boga logički opravdano; pa ako se ispostavi, da jest, slijedi neosnovanost Ebbinghausove tvrdnje, da je Bog samo plod straha.

Još ćemo se napokon osvrnuti na M e s s e r a (koji svoje poglede na kulturni problem iznosi u raspravi »Nazor o svijetu i odgoj«); i to nam služi za bolje razumijevanje »filozofije života«.

Postavljeno je pitanje: na osnovu čega dobiva život kulturnu vrijednost? Od čega zavisi smisao našeg života?

Da ne tražimo takvu definiciju kulture, koja bi se oslanjala na izvjesni nazor o svijetu, mi ćemo »kulturu« definirati kao oživotvorbu onih vrijednosti, koje činjenično pronalazimo u historiji čovječanstva. Te ćemo vrijednosti ograničiti na jednu, moralnu vrijednost čovjeka; a tu ne uzimamo u obzir na osnovu nekog filozofskog opravdanja, nego kao sastavni dio kulturnog života. Čak idemo dalje i ostavljamo otvoreno pitanje, da li moralnost znači općevaljanu vrijednost, koja je kategorički mjerodavna za smisao života: jer možda se pozitivni odgovor na to pitanje i ne da ničim opravdati.

Ali baš u tom je pravcu općenito pitanje o smislu života dobilo konkretnu formulaciju: na čemu se osniva moralni smisao života?

Rješavanje toga pitanja pripada filozofiji života. To ne će biti čisto moralna filozofija ili etika, koja ima u vidu samo jednu, moralnu stranu života, nego će se filozofija života napose zanimati za odnos morala prema religiji. I to iz dva razloga: prvo, jedni se ljudi u moralnom vrednovanju života oslanjaju na religiju, a drugi taj oslon zabacuju; drugo, filozofsko raspravljanje o moralnoj vrijednosti života ima svoju historiju, u kojoj dolazi u obzir pitanje odnosa prema religiji. Problem religije dobiva tako svoje rješavanje po izvjesnom nazoru o svijetu, a otuda nastaju smjernice za opravdanje moralnosti. Tu će nam apstraktnu situaciju sad objasniti casus Messer.

»Bolničarka na primjer, koja zdušno i požrtvovno vrši svoju dužnost, jer očekuje bogatu nagradu na nebu i bez te nade ne bi imala dovoljno snage, ipak je za ljude blagoslov i svakako vredniji član društva nego jedan naobraženi i ‚prosvijetljeni', koji na njezino ‚praznovjerje' i ‚traženje nagrade' prezirno gleda i koji vrlo dobro zna, da dobro treba činiti iz čistog poštovanja prema njegovoj vrijednosti, a ne iz sebeljublja, ali koji za to u sebi ne nalazi snage«. »Dugo iskustvo poučilo me(nastavlja Messer), da gdjekoji ljudi vrlo omalovažavaju religijsko-crkveni moral, a ni izdaleka ne čine zbilja ono na moralnom području, što bi odgovaralo njihovim jasnim moralnim pojmovima«. Meser ima razumijevanja za religijski moral, koji smatra »nesavršenu ovostranost pripravom onostranog života, od koga prima vrijednost i posvetu. Vjera u takvu onostranost može u visokoj mjeri razviti vrijednost, koja pospješuje život i sreću; po njoj se lakše snose zapreke, trpnje i razočaranja u životu; ona može da čuva od klonulosti i zdvajanja i da čovjeku daje doživljaje unutarnjeg spokoja i blaženstva, koje ima višu cijenu od svake zemaljske sreće.« Jer i to je nesumnjivo, kaže Messer, da vjernik može u moralnom pogledu imati mnogo vrednije motive od straha i nade. »Ćudoredno, kad je shvaćeno kao Božanska zapovijed, dobiva za vjernika po tajanstvenom čaru Božanstva sasvim drugu važnost i porast obvezatne moći. Pa kad netko ćudoredno radi iz ljubavi prema Bogu, zar se onda ne čini dobro radi samog dobra. Tä u Bogu se ljubi najviša ostvarenost svake dobrote. Da se pak dobrota u Bogu smatra ljubećom osobom, a ne kao neosobna apstraktna ‚ideja', to iznovice jača snagu motivacije«.

Te Messerove misli navodimo zato, što se u njima nalazi opravdanje za religijski moral, kao i zato, što Messer unatoč tome nazoru zastupa u neku ruku moral bez religije. Svoju blagotvornu moć dobiva naime religija samo onda, kad je ona »stvar srca i kad se podaje punom nutarnjom iskrenošću, a toga milijuni danas više nemaju«. Zato, kaže Messer, treba računati s time, da se mladež otuđila religijskoj vjeri, i da joj zato ne smijemo utuvljivati, kako bez Boga nema morala i unutarnje obveze na dobrotu: jer ako se to osvjedočenje kod mladeži ukorijeni, izgubljena vjera u Boga pokolebat će i ćudoređem. »Religijska pouka mora privesti k spoznaji, da ćudoredni zakon nije neko Božanstvo čovjeku svojevoljno odredilo, nego da taj zakon iziskuje samo ono, što čovjeka usavršuje, te da su njegovi zahtjevi objektivno očevidni, i da ćudoredna vrijednost i bez osobitog zakonodavca obvezuje na ćudoredno djelovanje«. Tko to priznaje, ne će se buniti protiv bezreligijskoga moralnog obučavanja, jer i takvo će obučavanje lojalno priznati utjecaj religije na moralnost; ali to je bezreligijsko obučavanje potrebno, jer »ima mnogo roditelja, učitelja i mladeži, koji više ne mogu da usvoje crkveno religijsku vjeru. Što će njima religijska poduka u moralu? Oni takvu poduku moraju osjetiti kao zavađanje na neiskrenost i licemjerstvo, kao unutarnje prisiljavanje. Nasilno provađanje takve poduke značilo bi izazvati otpor ćudorednog osjećanja, stvarati nepotrebnu opreku i sukob, gdje je miroljubiva suradnja moguća i nadasve poželjna«. Pri tom ima Messer pred očima činjenicu, da uza sve različnosti nazora o svijetu postoji suglasje u ocjenjivanju moralnih vrijednosti, a to je za odgoj mjerodavno. »Kad na pr. socijaldemokrati tzv. građanskom moralu suprostavljaju svoj sasvim ,novi' moral: jesu li time zaista u pravu? Što taj novi moral uglavnom traži? Pravdu, bratstvo, ljubav! Zar je to što drugo, nego što je kršćanski i ,građanski' moral odavna već zahtijevao? To dakle, što oni zapravo traže, nije novi moral, nego većma dosljedno i temeljitije ostvarenje staroga morala.«

U tome nizu Messerovih misli nije sve neispravno, ali nije ni sve ispravno rečeno. Između onih, koji »ne mogu da usvoje crkveno religijsku vjeru«, i onih, koji je usvajaju, postoji suglasje u ocjenjivanju moralnih vrijednosti. To doista može da bude, ali ne mora uvijek tako da bude; ne samo zato, što nereligiozni ljudi svoje moralne nazore redovno povezuju s izvjesnim nazorom o svijetu, nego i zato, što se oni upravo po svojim moralnim nazorima ne moraju uvijek slagati s nazorima religioznih ljudi. Nereligiozni će ljudi zastupati na pr. materijalizam kao svoj filozofski nazor, a to mora da utječe i na njihove moralne nazore. Uzmemo li u obzir, da i bez filozofskog stava mogu postojati razlike u moralnom shvaćanju, Messer bi to možda poricao na osnovu svoje teorije, da su moralne vrijednosti apsolutne ili da važe općenito, nezavisno od individualnih subjekata, tj. da je moralni imperativ kategoričan za sve subjekte; ali on to može da bude, pa i jest tako formalno, a donekle je moralni zakon i sadržajem ili određivanjem moralnih čina u dobre i zle doista apsolutan, samo što toga ne moraju svi ljudi priznavati ili usvojiti. Pa ako treba voditi računa o onima, koji »ne mogu usvojiti crkveno religijsku vjeru«, nemanje bi trebalo uzeti u obzir ljude, koji ne usvajaju apsolutnog morala, a u tom slučaju nema više suglasja. Baš za tim bi trebalo da se ide, mogao bi uzvratiti Messer; mi moramo nastojati da to suglasje postignemo, jer moral ima svoju apsolutnu vrijednost dovoljno opravdanu, a s nazorima o svijetu se to suglasje samo razbija. Ali što je Messeru dovoljno opravdano, mora li to da bude za svakoga? Čim se nabaci pitanje opravdanja, otvorena su raskršća raznim odgovorima. Na te odgovore ne treba dakako nikoga siliti, niti će pravilni odgoj tako postupati, ali Messer i kod čisto moralnog odgoja dolazi na pitanje o ulozi religije prema moralu, pa će tu neminovno doći do razilaženja prema shvaćanju o religiji. Oni milijuni, koji zabacuju kršćansku religiju, mogu upravo tako da zabace i Messerov nazor o religiji kao najvišem stepenu kulturnog usavršenja. Pogotovo mogu i oni i svi mi drugi da podvrgnemo kritici Messerovo mišljenje, da Bog nije zbiljski najsavršeniji, jer da se tome protive tolike nesavršenosti (zla) u svijetu, i zato da Bog tek u nama nastaje po našem kulturnom nastojanju. Taj evolucionistički panteizam Messerov ne mora doduše biti odlučan za priznavanje moralnih vrijednosti, ali i bez sukoba s tim nazorom može doći do razilaženja u priznavanju moralnih vrijednosti upravo zato, što netko može da napusti moralni zakon, čim je napustio priznavanje zakonodavca. Ako su to napustili i milijuni ljudi, nije to mjerodavno za istinu o tome pitanju, a prema tome ne smije od tih milijuna biti ovisno načelno stajalište u odgajanju. Jer moralni se odgoj ne smije iznevjeriti istini, kad hoće da ljude privede opravdanom priznavanju moralnih vrijednosti.

U mirotvornoj namjeri predlaže Messer, da odbacimo sve, što ljude dijeli, a zadržimo, što ih sjedinjuje; dijeli ih dakako kršćanski nazor na svijet. Ali u isti mah priznaje Messer, da ih još koješta drugo dijeli: milijuni se otuđiše i svakom idealizmu, a to im je »u srce i glavu stavila duhovna velesila naturalizma«. Ako je tako, trebalo bi dosljedno zabaciti i filozofski idealizam, koji Messer zastupa. Ali on ima drugo rješenje: protivnici neka ostanu i dalje, samo što vjernici ne smiju naturalistima predbacivati, da su pokvarenjaci, a za religiozne se ljude ne smije paušalno pretpostavljati, da su ograničeni i natražni. Neka obe stranke uvaže, da ima i treća grupa (kojoj Messer pripada), koja hoće da preinači kršćanski pojam o Bogu. Kako? Teodiceja ne može dokazati, da zbiljski postoji najsavršenije biće ili Bog, zato, što je sasvim nerazumljivo, da bi pokraj najsavršenijeg bića postojao ovaj nesavršeni svijet, u kome je toliko nevrijednosti i protuvrijednosti; nerazumljivo je, da sveznajući, svemogući i predobri Bog u svojoj providnosti stvara i tolerira zla i nevolje svijeta: moramo dakle reći, da se Bog u kozmičkom procesu istom stvara ili da nastaje u borbi s protivničkim silama, a »ljudi su pozvani da doprinesu tome postajanju Boga«. Messer rezignirano uviđa, da će »kojitaj i takve misli smatrati presmionim metafizičkim spekulacijama«.

Karakteristično je ne samo za uvaženog filozofa, kakav je Messer, nego još više za bezbroj diletanata u filozofiji, da upravo na problemu Boga dosljednu koncepciju i kritičku orijentaciju zamjenjuje poigravanje s pojmovima i prebacivanje od jedne misli i tvrdnje na drugu bez dubljeg opravdanja; a kad se zapletu u vlastitu mrežu, javi se odnekud »osjećaj počitanja« pred problemom Boga, o kome »ne možemo ništa sigurno znati«. Najprije Messer koješta vrlo dobro znade: najprije to, da materijalisti nemaju pravo, kad ne priznaju opstojanje duha; zatim znade, da nemaju pravo ni idealisti (Cohen, Natorp, Windelband), koji ne priznaju realne eksistencije Boga, a religiju smatraju jedni zasebnim (apriornom zakonitošću uvjetovanim) sastavnim dijelom u sferi duhovnovrijednih tvorina, koje čine »kulturu«; znade nadalje i to, da Troeltsch sebi protuslovi, kad kao idealist ipak priznaje, da religija nikad nije bila samo duševna proizvodnja vjere, nego upravo priznavanje realne eksistencije vjerskog objekta; znade napokon ili bar misli, da znade i to, da teodiceja (filozofija o Bogu) nema pravo kad priznaje opstojanje Boga, a nakon svega toga ipak mu je teško da iz rječnika izbaci »Boga« i »religiju«, pa se muči ne znajući, šta da počne s njima, dok napokon kao deus ex machina osvane neki božanski borac, koji raste u svijetu, a mi treba da tome nešto doprinesemo: i to je onda »religija«. Nedogledno složeni problem religije biva sasvim olako apsorbiran time, da treba preinačiti filozofsko teistički i kršćanski pojam o Bogu i tako odrediti uvjete, pod kojima religija može da bude kulturnotvorna. Ukratko religija je nagon k apsolutnom stepenu kulturnih vrijednosti: jer nakon što smo eliminirali eksistenciju Boga, pa kad je religija tako ostala bez specifičnog svog objekta, ne preostaje drugo, nego da joj namijenimo ulogu »svetinje«, koja dolazi do izražaja, kad se netko kune »glavom svoga djeteta« ili svojim »poštenjem« ili kad netko krivo obožava novac, svoju ljubovcu, a netko je »svećenik« svoje znanosti, umjetnosti — »takvi primjeri iz svakidašnje jezične upotrebe pokazuju, da najviše vrjednosno stepenovanje pomiče svoj objekt u religijsku sferu«. Zato možemo mnogo toga razumjeti, drži Mesesr, i kod današnjeg boljševizma, ako ga shvatimo kao »divlju izraslinu religijskog nagona«. Jer »mnogi njegovi sljedbenici imađu nesumnjivo dobru „volju"; njihovo je nastojanje upravljeno onome, što doživljuju kao „najvišu vrijednost". Ali u shvaćanju onoga, što im važi kao najviša vrijednost, i u izboru svojih sredstava pokazuju, da nisu kritički istraživaoci nego fanatični vjernici, koji naprosto sugestije svoga pape (Lenjina) slijepo slijede«.

Ali Messer je i za tu svoju tvrdnju ostao dužan pružiti obrazloženje, bez čega se i njegove tvrdnje pretvaraju u sugestije. Ništa nije lakše boljševicima nego da Messeru uzvrate njegovim vlastitim riječima, kad optužuje (napose protestantsku) crkvu, da se združila s »kapitalističkom državom«. Da je iz toga nemilog zagrljaja izbavi, Messer predlaže, da se crkva ne oslanja na državnu moć (premda i sam priznaje, da je organizirana sila potrebna za uzdržanje individualnog i zajedničkog prava), no boljševici mogu izabrati i neka druga sredstva i pri tom ostati »kritički istraživaoci«, kakav je i Messer, s tom razlikom, da Messer zastupa kulturni idealizam, a boljševici naturalizam, pa u ime svoga nazora odabiru i svoje metode. To jedno i drugo može da bude krivo, i jest tako, ali bez kritičke rasprave o tome ne možemo ništa opravdano tvrditi. Materijalistički naturalisti mogu otkloniti Messerove prijedloge o zajedničkoj moralnoj akciji, kao što otklanjaju ne samo suradnju s religijskim moralom, nego i njegovo pravo na

opstanak. Tu je sad planula bitka! Filozofija može biti pripravna da koncedira neke činjenice, na koje se pozivaju i Messer i boljševici, — na pr. da neki religiozni ljudi podupiru kapitalizam ili da su unatoč svojoj vjeri na niskom moralnom stepenu, i da ih neki bezvjerci daleko moralno nadvisuju, ili da neki odgojitelji sasvim nepsihološki postupaju s religijskom poukom itd., ali će filozofija kritički ispitati, da li je opravdano religiju kao takovu prozvati opiumom, kako marksisti čine, i da li je opravdano zabaciti teistički nazor o Bogu, kako Messer čini. Na tim se pitanjima ne može položiti oružje, dok se ne izvojuje istina! Ne stvaraju »suvišne barikade na štetu nauke« oni, koji se bore za istinu kao kritički istraživaoci raznih filozofskih nazora, nego oni, koji u ime tih nazora unose u život neistine, i to u pitanjima religije i morala, po kojima se orijentira filozofija kulturnog života. Tim putem traženja istine o životu polazi i ova knjiga.

*

Možda bi tko čak i to rekao, da se postanak ove knjige — s teističkim nazorom, koji je u njoj sadržan — ima pripisati diktatu katoličke Crkve! M e s s e r naime tvrdi, da *Crkva ograničuje slobodu mišljenja u filozofiji*, kad proglasuje zabludom onu nauku, koja ne priznaje ljudskom razumu sposobnost spoznavati Boga putem svijeta i našeg života. Crkva stoji na stajalištu, da su ljudi sposobni vlastitim promatranjem svijeta i razmišljanjem (pa i filozofskim dokazivanjem) znati, da ima Bog, a dosljedno tome stajalištu Crkva zabacuje ili smatra krivim sebi suprotno stajalište, koje zastupa i Messer, kad misli, da se ljudi varaju u svom uvjerenju, da ima Bog. Ne možemo Ga spoznati — po Messeru — kad Ga zapravo i nema; nema Ga u monoteističkom smislu (da bi bio osoba: sveznajuća, svemoguća, vječna, koja je svijet stvorila i njime upravlja, koja je ljudskoj volji odredila moralni zakon i sankciju, dakle sa svima apsolutno savršenim atributima), nego bismo samo toliko mogli reći, naime još uvijek po Messeru, da se Bog vremenski razvija u svijetu ili da po svojoj dobi i savršenstvima postepeno raste; ako smo mi ljudi savršeniji, bit će i Bog savršeniji, jer zapravo je »Bog« idealni stepen kulturnoga našeg nastojanja. To zastupa Messer, a Crkva to proglašuje zabludom, i sad se buni Messer, da to znači ograničavati slobodu nauke. Budimo već jedamput na čistu:

Da o toj slobodi koješta pričaju i oni, koji u ime slobode teroriziraju tuđu slobodu mišljenja, to i nije toliko čudo, ali je začudo, kako se krivo na nju pozivaju i oni, kao što je Messer, kod kojih se može s puno prava očekivati, da traže i zastupaju samo istinu. Zar je istina, da je Crkva netolerantna, kad zastupa jedno filozofsko stajalište, a ne zastupa drugo, tome suprotno? No pitam ja: da li Messer zastupa koje stajalište? Svakako. Je li on istodobno priznaje i suprotno, u tom slučaju monoteističko stajalište, koje zastupa Crkva? Nikako. Pa što se onda buni?! Ako Crkva ograničuje slobodu, onda je i on ograničuje i svi oni, koji nisu dospjeli u tragičnu situaciju, da o istoj stvari kažu »da« i »ne«. Jer svi razumni ljudi, kad znadu opravdati jedno svoje uvjerenje, ujedno otklanjaju ono, koje se tome protivi: a kako da baš samo Crkva nema toga prava, da se služi logikom? Po svoj prilici smeta Messera to, da Crkva uopće zastupa neki nazor, ili to, da uopće postoji, jer to joj i daje pravo na opstanak, što zastupa izvjesnu nauku. Ne mislimo lično samo na Messera niti polemiziramo s njime samo zbog njegova ličnog stava, nego zato, što na tom primjeru imamo tipične momente duševnog nastrojenja i frazeologije tobožnjih intelektualaca, koji u katastrofalnoj svojoj ograničenosti i ne vide, kako se donkihotski bore sami sa sobom. Naravski oni će odmah koješta prigovoriti, recimo: »zar nije Crkva toliko puta proganjala ljude radi nauke?« No pitam: što to ima posla sa samim odsuđivanjem ili zabacivanjem onih nazora, koji se protive nazoru Crkve, koji ona smatra istinitim? Jer sad smo raspravljali o tome, kako Messer to zabacivanje suprotnih nazora proglasuje ograničivanjem slobode, pa smo vidjeli, da to nije istina, a drugo je pitanje, kojim se mjerama Crkva kadgod pri tom služila; uzmimo, da je konkretni neki postupak zavrijedio našu osudu, ne smijemo to konfundirati s pitanjem, o kome se sada radi: da li Crkva ograničuje slobodu time, što ne usvaja svih mogućih nazora, nego jedan, i taj jedan smatra istinitim, i u ime te istine proglašuje suprotne nazore neistinitima. — »Ne samo što proglašuje, nego Crkva svojim auktoritetom diktira«, javljaju se opet prigovarači. No pitam: smije li se pozivati na svoj auktoritet prema onim ljudima, koji taj auktoritet priznavaju? Čemu se uzrujavaju oni, koji tog auktoriteta ne priznavaju, pa se stoga Crkva prema njima i ne poziva na svoj auktoritet! Može li tko reći, da ja slijepo priznajem crkveni auktoritet ili da ne znam, zašto

ga priznajem? Može li tko reći, da ja priznajem Boga radi crkvenog auktoriteta? Može se i to bezumno reći, ali tko ovu knjigu pročita, bit će načisto, da je u njoj filozofiranje, a ne pozivanje na crkveni auktoritet. — »Ali taj auktoritet ipak utječe na svećenika, i pod tim utjecajem on dolazi do svoga nazora«. Tako se beskrajno muče, koji bi silom htjeli da Crkvu nečim okrive. No ja pitam: gdje vidite taj utjecaj, kad čitate tu knjigu? Zar ja ne apeliram na vaš razum, a nigdje ne kažem: slušajte Crkvu i radi posluha prema njoj priznavajte Boga! Zar mislite, da put do toga priznanja nije vodio kroz duge godine u borbi sa skepsom, bez posluha Crkvi, bez priznavanja njezina auktoriteta? A gdje je bio utjecaj Crkve kod Platona i Aristotela, koji su davno prije opstanka Crkve zastupali filozofski teizam, i čak kod najstarijih primitivnih plemena, koja su imala monoteistički (iako ne filozofski) nazor o svijetu i životu! Uslijed svoje lakomislenosti i neke predispozicije mnogi ljudi i ne uvažavaju odgovorâ na ta pitanja, pa dalje ustraju u lutanju tminom uza svu svoju »inteligenciju«: čim zastupa filozofiju o Bogu jedan svećenik, to je već dosta, da se takva filozofija proglasi sredovječno skolastičkom, natražnjačkom, nenaučnom itd. Ja ću sad nešto o sebi reći, da se time ipak ne ogriješim o postulat čednosti, koji ipak ne ide tako daleko, da čovjeku uskraćuje pravo samoobrane i pri tim nimalo čednim napadajima: jer kad jedan svećenik sav život posveti mukotrpnom traženju istine, ima moralno pravo i dužnost da reagira na objede, koje ga proglašuju nesposobnim za istinu. Napomenut ću dva slučaja: istini za volju uzeo sam u obranu Kantovu filozofiju, kad ju je nepravedno i nenaučno napadao jedan moj istomišljenik u skolastičkoj filozofiji, koju dakako zastupamo protiv Kanta; a ustao sam također u obranu Freuda i Adlera, s kojima se po filozofskom nazoru dijametralno razilazim, kad je trebalo u ime istine da se zaštiti njihova nauka od falsificiranja. To su dva poznata slučaja za dokaz, kako svećeniku nitko ne ograničuje slobode u zastupanju istine, nego mu je to baš kao svećeniku napose stavljeno u dužnost. Da li je istina ili ne, što on zastupa, to je opet slobodno istraživati, jer istina se zastupa opravdanjem, a pri tom nikad nije isključena sloboda kritike. Takvo je opravdanje i u ovoj knjizi, pa je svakom čitaocu slobodno da se u njoj kritički orijentira.

Knjiga upravo ide za tim, da kritički ispita filozofski teren pri opravdanju auktoriteta, na kome se osniva kršćanska religija. Koliko su i opravdani pojedini prigovori ovoj ili onoj pojavi unutar kršćanstva, nije logički ni pravedno, da se zbog toga optužuje kršćanska religija kao takova, tj. kao jedinstvena historijska pojava s njezinom naukom o vrijednosti i smislu života. Mi smo suvremenici teške krize, koja ugrožava opstanak kršćanstva u širokim društvenim slojevima, a rado gdjekad ističemo, da je hrvatski narod od kršćanstva primao inspiracije od početka svoje kulturne historije i uviđamo potrebu izgrađivanja narodne budućnosti na moralnim osnovima kršćanstva, a ipak možda dovoljno ne uviđamo potrebe, da sebi o tome dademo računa i da pitanje kršćanstva podvrgnemo naučnoj kritici. Nije li nadasve aktuelna knjiga namijenjena tome zadatku? Kad znamo, da su i negdašnji i moderni umnici velikih naroda filozofski rješavali problem života i pri tom zauzeli izvjesni stav prema kršćanstvu, ne će se opravdano moći ustvrditi, da takva knjiga nije i kod nas izraz obrazovne potrebe. Kad jedan narod ne samo što ne bi imao, nego čak ne bi uviđao potrebe, da ima osim »lijepe knjige« i naučnu svoju književnost, napose u osnovnim pitanjima nazora o svijetu i životu, takav bi narod uzalud nastojao druge uvjeravati o svojoj kulturi. Zato je ova knjiga doprinos nastojanju hrvatskog naroda oko naučne orijentacije u kulturnim pitanjima, koliko se odnose na vrednovanje ljudskog života.

„Racionalno“ u filozofiji života

Kad bi koji predstavnik kršćanske filozofije i danas još bio uvjeren, da modernom čovjeku može pomoći oštroumnim rezoniranjem, podlegao bi iluziji, koja je daleko od života i zaslužuje žaljenje. Moderni će nas čovjek još manje razumjeti, ako bismo njegovim zabludama htjeli suprotstaviti istinu kršćanske filozofije u onoj formi, koja je nekada bila općenito pristupna. Suvremeni čovjek hoće da bude »nagovoren« njemu razumljivim jezikom...

To kaže kršćanski filozof P. Wust. Hoće upozoriti, da se filozofiranje mora primaći problematici, za koju se suvremeni čovjek zanima, i metodi, koju on traži od moderne filozofije u rješavanju problematike. Dinamika se filozofije u historijskom njenu tijeku ne priklanja jednako istim problemima, pa je s toga njezin suvremeni interes i aspekt mjerodavan za kritičkog posmatrača: zapao bi u iluziju pretpostavljajući, da je već samim opravdanjem vlastitoga nazora kadar razuvjeriti onoga, koji se nalazi u posve drugoj sferi — svojim pretpostavkama, polaznim gledištem i načinom ispitivanja.

Čovjek, njegova eksistencija, život — to je najopćenitiji predmet današnjeg filozofiranja. Problem je: smislenost, vrijednost toga života. A odgovor? Različiti su odgovori, razna rješavanja problema; a ta su rješavanja »eksistencijalne filozofije« i »filozofije života« metodički obilježena time, da se ne služe »oštroumnim rezoniranjem«. To jest, ne traže se odgovori putem logosa, teoretskog razuma, *racionalnim* postupkom (obrazlaganjem, dokazivanjem, zaključivanjem). Čovjek ima životni instinkt ili »intuiciju« (Bergson), pronalazi svijesnu stvarnost (Dilthey), emocionalno se uživljava (Scheler) — i tim *iracionalnim* putem dolazi k spoznaji života. Heidegger-Jaspersova *eksistencijalna filozofija* historijski je uvjetovana raznim utjecajima (Klages, Troeltsch, Simmel...), napose *filozofijom života* (Nietzsche, Bergson, Dilthey, Scheler...). Ukorijenjena je u Kantovoj filozofiji, a daljnim historijskim komponentama (Hume, Rousseau...) ide unatrag do 15. vijeka.

Bilo bi potrebno iscrpno prikazivanje filozofijske historije, da dobijemo uvid u razvojnu liniju različitih nazora o problemu života. Luther je imao svoje (teološke) pretpostavke, na kojih je osnovu proglasio čovjeka nesposobnim, da sam po razumnoj naravi upozna pravo svoje životno određenje i da ga voljno oživotvoruje; moralno i religijsko osposobljenje čovjeka nalazio je Luther samo u nadnaravnoj milosti Božjoj. Bez ikojeg obzira na neki teološki nazor Kant je također oduzeo razumu svaku kompetenciju u pitanjima života. Povukao je granicu između teoretskog (logičkog) i praktičnog (moralnog) razuma: prvi je ograničen na osjetilno iskustvo ili na pojavni (fenomenski) svijet, a drugi iziskuje (»postulira«) nepojavnu stvarnost (Boga, neumrlu dušu, slobodnu volju) kao uvjet moralnoga poretka. *Nemoguće je valjano dokazivati, da eksistira Bog.* Kantu je bila glavna zadaća, da tu svoju tezu kritički utvrdi. Rezultat kritike bio je *racionalni agnosticizam:* racionalnim se putem ne može opravdati opstojnost Boga. Time je Kant u opreci ne samo s racionalističkom (Leibniz-Wollfovom), nego i s racionalnom metafizikom skolastičke (kršćanske) filozofije, koja u oslonu na iskustvene činjenice (za razliku od racionalizma) *dokazuje* opstanak Boga i na osnovu toga dokazivanja (zaključivanja) dolazi do spoznaje o potrebi *religije* ili životne veze s Bogom, ukoliko ta veza uključuje također životni smisao čovjeka. Kant je odbacio skolastičku teodiceju (racionalnu filozofiju o Bogu), a »ideju« o Bogu smatrao je postulatom praktičnog razuma (volje). Taj postulat znači »vjeru« u Boga. Stoga Kant naglašuje, da je htio razum zamijeniti *vjerom.* A to znači: racionalnu je metafiziku zamijenila *iracionalna.* Na toj se poziciji ne razlikuju od Kanta ni Bergson, Scheler i drugi predstavnici »filozofije života«; razilaženje otpočinje pri određivanju iracionalnog faktora. Dok je to po Kantu vjera, osnovana u moralnoj volji, po navedenim je filozofima »intuicija« — i to opet u mnogim varijantama.

Već ta letimična historijska shema služi za opravdanje našeg stajališta, kad se ograničujemo u knjizi na najopćenitije poglede ne ulazeći u specijalna razmatranja pojedinih sistema. Filozofija — danas možda više nego nekoć — prehvata uski krug stručnoga filozofijskog zanimanja, a to upravo zato, što nadovezuje na opći interes misaonog čovjeka o pitanjima životne eksistencije. Navedeni smjer eksistencijalne filozofije i filozofije života kanda većma udovoljuje tome interesu — ne samo metodički, koliko se formalno

ne oslanja na logiku i ne traži kritički stručnu spremu »oštroumnog rezoniranja« u sustavnoj cjelini, nego još više time, što svojim nazorima pogoduje tzv. duhu vremena. Taj je duh današnjice upravljen malone isključivo na svakodnevnu zbiljnost života i na traženje smisla u njoj samoj. Ispunjen suprotnostima (»dijalektikom«) takav život rađa skepsom o stalnoj, neprolaznoj vrijednosti života, koja bi normirana bila »vječnim« *zakonom*. Opstojnost toga zakona značila bi za ljudsku volju »moranje«, apsolutnu *obvezu* — s određenom *svrhom* života. Ta pak misao uključuje opstojnost svrhodavnog zakonodavca za sve ljude, a time smo već na dodiru ideje o Bogu. Horor pred pomisli, da bi Bog imao biti najviša norma života, obilježuje duh sadašnjice. Tome se podaje moderni čovjek bez rezerve — i zato je nesklon »oštroumnom rezoniranju«. Ipak se i on poziva na filozofsku literaturu, iznosi (iako bez dokazivanja) svoje teze, izriče sudove o pojavama ukupnog života, ocjenjuje životni smisao i prema tome određuje pravac kulturnog nastojanja. Tako je i opet došlo do toga, da je sav problem života postavljen uglavnom na pitanje: da li jest opravdana *religija* ili nije? Kakova religija? Može li se s pravom i govoriti o kojoj religiji osim kršćanskoj? Što uopće sačinjava »religiju«? U kome smislu može religija da služi osnovicom životne vrijednosti? Treba li nam danas religija i zašto treba? Je li moguća totalitarna kultura pojedinca i naroda bez religije? Nitko misaon ne će poricati znamenitosti tih pitanja, a time i njihova rješavanja.

Nitko nam upućen ne će prigovoriti, da pri tom rješavanju upadamo u »oštroumno rezoniranje«, ako smatramo svojom zadaćom objašnjavati pojmove, ispravno postavljati probleme, ogledati glavne nazore suprotne onome, koji zastupamo, i napokon valjano opravdati svaku tvrdnju, koju zastupamo u cjelini našega nazora o životu. Već samo ono, što je dosad rečeno, iziskivalo bi mnoga objašnjenja, na pr. glede pojmova: racionalno, iracionalno, intuicija itd. Barem letimično treba da ih i ovdje objasnimo u vezi s odnosnom problematikom.

S Lutherom je, rekosmo, otpočela *deracionalizacija* u pitanjima Boga i religije. »Razum« (ratio) znači sposobnost postepenog (diskurzivnog) mišljenja, koje od poznatoga izvodi nepoznato, od iskustvenih (empiričkih) činjenica polazi k neiskustvenima (metempiričkima, metafizičkima), i to polazi putem zaključivanja (silogističkog dokazivanja). Prema tako definiranom »razumu« (Aristotelove i skolastičke psihologije i logike) čovjek je sposoban spoznati istine o *realnim* (izvanmisaonim, neidealnim) predmetima pa tako i o Bogu; sposoban je dokazivati i dokaznom (posrednom) sigurnošću znati, da uistinu eksistira Bog. Taj filozofski posao pripada *teodiceji*. U njoj je opravdanje religije, tj. teodiceja nam dokazuje, da religija ili *svijesno odnošenje čovjeka prema Bogu* nije neopravdano, neosnovano — baš zato, jer je filozofski sigurno, da postoji Bog. I to ne samo »Bog«, ukoliko je takav uzrok svijeta (i u njemu čovjeka), da postoji sasvim nezavisno, sam o sebi, neprouzročen, nego upravo *osobni* Bog, koji je našem životu odredio svrhu, postavio volji moralni zakon svršne oživotvorbe i time stupio u *osobno životni saobraćaj s čovjekom*. Teodiceja nas upoznaje s Bogom ne samo s obzirom na Njegov način eksistencije (koliko je neprouzročen, za razliku od svijeta), nego i s obzirom na Njegovu osobnu narav, kojom je u životnom odnošaju s ljudima. Dakako nije svaki čovjek filozofski siguran o životnom saobraćaju s Bogom, tj. nije religiozan na osnovu toga, što bi *po teodiceji* znao logičkim putem za eksistenciju Božju: bez filozofiranja, a ipak *razumski* (racionalno) znadu ljudi za Boga. To će reći: putem iskustva, promatrajući svijet i vlastiti život, čovjek razmišljajući o tome uviđa, da sve to *ne postoji sámo o sebi*, nego da je ovisno, prouzročeno; pogotovo »glas savjesti« ili bezuvjetni moralni imperativ upućuje čovjeka na ovisnost od zakonodavne volje, kojoj je čovjek životom podložan. Ovo razumsko znanje ili uviđanje sačinjava dakle religijsku svijest, *osnov religioznosti* ili svijesnog života, ukoliko je moralno normiran priznavanjem Boga. Tako se na teodiceju nadovezuje *filozofija religije* ili opravdanje religije, dokazivanje, da opstanak religije u ljudskoj svijesti imade svoj temelj u filozofski utvrđenim istinama o Bogu, iako te istine religiozni pojedinac samo nefilozofski spoznaje — svojim razumom. Baš tu posljednju riječ zabacuje Luther. Po njemu se Bog mora »objaviti« čovjeku, i samo »milost« te objave u svijesti čovjeka znači osnov religijskog života. *Razum nije osnov religije,* čovjek je razumski nesposoban da u religijskom svome životu priznaje Boga, a prema tome je i filozofski nesposoban dokazivati štogod o Bogu. Nema niti nefilozofski ni filozofski razumske sigurnosti o Bogu. Ne-razumski ili iracionalno je čovjek u saobraćaju s Bogom. Po Kantu nije razumski (u smislu teoretskog, diskurzivnog, logičkog razuma), nego voljno (»praktično razumski«), dakle i opet iracio-

nalno. [Kaže se doduše, da je u protestantskoj filozofiji religije »racionalizam«, a to je sinonimno s »naturalizam«, što ovdje znači, da »objava« Božja nije nešto nadrazumsko, nadnaravno, tj. odgovara zahtjevu iskvarene naše naravi (praroditeljskim grijehom), te nadomješta razum i utoliko je racionalno; taj izraz znači dakle nepriznavanje nadnaravnog reda Božje objave i prenošenje objave u našu narav iskvarenoga razuma.] Važno je ovdje upozoriti, da su Luther i Kant (»filozof protestantizma«) utrli put iracionalizmu u dvojakom smislu: 1.) razum *ne sačinjava* religiozni život, nije svijesni osnov religije, tj. *filozofski se ne može opravdati* religija tako, da bismo zaključivanjem (= razumski) dokazali našu ovisnost o Bogu. U tome se podudaraju Luther i Kant, a razilaze se u odgovoru na pitanje: koji je iracionalni (ne-razumski) fundament religije? Prvome je milost objave, drugome moralna volja, a nekima je ili *čuvstvovanje* (emocionalno proživljavanje, iskustvo) ili *intuicija*..., svaki put nešto iracionalno ili nešto takovo, čime se nadomješta razumska (upravo diskurzivno razumska) spoznaja. Kod pojedinih filozofa nalazimo doktrinarne varijante, na pr. Max Scheler i Rudolf Otto oslanjaju religiju na emocionalnu sferu, ali se u mnogočemu razilaze. Glavno je za nas pitanje: na što je »oslanjaju«? Je li pravo na opstanak religije dovoljno zajamčeno ili opravdano oslonom na bilo što drugo (čuvstvovanje, intuiciju...) osim na *logički razum*, tj. na obrazloženo znanje o Bogu?

Taj pojam »logički (teoretski) razum« treba budno zadržati u vidu, kako ne bi kraj višeznačnosti izraza »razum« došlo do konfuzije u sporazumijevanju. Problem opravdanja religije postavljen je time na alternativu: s logičkim razumom ili bez njega? Da li religija ovisi o njemu ili ne ovisi? Neki filozofi (Scheler) spremni su na kompromise, daju »razumu« neke koncesije: logičkim putem možemo doduše doći do metafizičke istine o Bogu kao kozmičkom uzročniku, ali ne može u logosu da bude izvor religijskome Bogu, koji je predmet ljubavi. Na tu Schelerovu tezu konstatira kritika, da religiozna »ljubav« (kao i svako čuvstvovanje) znači svijesno stanje, koje je uvjetovano *spoznajom* ljubljenoga objekta (Boga); jer čovjek ne može biti čuvstveno upravljen prema nečemu, kad ovo »nešto« ne bi poznato bilo, ili kad čovjek ne bi znao za objekt svoga čuvstvovanja. Taj objekt uostalom nije sasvim drugi u religiji i drugi u teodiceji; jer logičkim putem spoznajemo

ne samo opstojnost nezavisnog uzročnika, nego i njegovu osobnu narav, kojom je s nama u životnom saobraćaju kao moralni zakonodavac, a tu već izvire pojam o Bogu, kome je čovjek »svom dušom« (voljno i čuvstveno) podčinjen ili religijski s Njime povezan. Da čovjek uzmogne Boga ljubiti, tj. smatrati Njega najvrednijim dobrom života i ciljem moralne oživotvorbe, mora da bude načisto da li zbiljski (realno) postoji Bog, od koga smo životno zavisni. A kako će biti »načisto«? Očito samo tako, da ne ostane u sumnji o tome, nego da bude siguran; a siguran će biti, kad znade tu sigurnost *obrazložiti* ili kad znade, na osnovu čega se izvodi (zaključuje), da ima Bog. To zovemo »logički« put spoznaje Boga; a obrazloženo sigurnu istinu o Bogu zovemo »metafizička spoznaja«« (jer je Bog metafizički predmet spoznaje). Ne može se dakle pri opravdanju religije apstrahirati od pitanja Božje eksistencije (kako prema Husserlovoj fenomenologiji misli i Scheler). Hoćemo li religiju opravdati, tj. navesti razlog »zašto«, na osnovu čega religija postoji i treba da postoji, nije dovoljno, da je uočimo samo kao svijesnu pojavu ili činjenicu pak da psihološkom analizom u njoj otkrijemo »misao« o Bogu: jer ta nam misao još uvijek nije garancija, da Bog uistinu eksistira. A dok toga ne znamo, ne možemo reći za religiju da ima apsolutnu ili objektivnu vrijednost, tj. da se osniva na realnom odnosu čovjeka prema Bogu — bez obzira, da li tko voljom, čuvstvovanjem... taj odnos priznaje ili ne. Osloniti religiju prvenstveno odn. isključivo na iracionalno proživljavanje znači religiju *subjektivirati* ili relativirati, tj. proglasiti je opravdanom samo s obzirom na iracionalni subjekt. Čim netko kaže, da je čuvstvovanje *prvi* ili glavni fundamenat religije (iako još osim toga priznaje neku racionalnu funkciju), tj. čim netko tvrdi, da se vrijednost religije osniva u prvom redu na emocionalnim doživljajima, taj ne može priznavati religiji drugu vrijednost osim doživljajne, subjektivne. Na objektivnim istinama bit će religija fundirana samo onda, ako istine o Bogu možemo stvarno *spoznati*, tj. ako smo kadri odgovoriti na pitanje: zašto se čovjek u svome životu mora ravnati prema Bogu? Odgovoriti na to pitanje znači obrazložiti ili opravdati vrijednost vjere.

U pitanju je dakle *racionalno* ili logičko znanje o Bogu. Nema ga, rekao je Kant; zastupao je agnosticizam, i to na osnovu svoga fenomenalizma (nauke, da je razumska spoznaja ograničena

na osjetilne pojave). Nema ga, odgovara i pozitivizam, varianta Kantova fenomenalizma. To je *negacija metafizike* (u njezinu tradicionalnom, aristotelovsko-skolastičkom smislu), tj. nepriznavanje logičkog opravdanja istine o Bogu. Logički je razum ograničen na osjetilno pojavni svijet ili na izvanjsko iskustvo; tu je pozitivističku tezu usvojio i Bergson. Životno iskustvo ima drugi izvor, kaže Bergson (Dilthey, Le Roy, Spengler...), a to je *intuicija*. Na njoj se osniva metafizika, koja nije logički-razumska (teoretska, spekulativna, diskurzivna). Ona znači kao neko instinktivno »razumijevanje« životne cjeline, životno »iskustvo«, u kome se očituje praizvor života — Bog. Svoju panteističku mistiku kuša Bergson osloniti na kršćansku mistiku: kršćanski se mistici podudaraju u svome životnom iskustvu o Bogu, i to je mjerodavno za objektivnu vrijednost toga iskustva. — Posve je drugim putem došao do religijske »intuicije« Scheler; to je put zrenja bitnosti (Wesensschau), koliko se usvijesno pojavljuju (bez obzira na individualno određenu eksistenciju). Po tom principu Husserlove fenomenologije Scheler se poziva na zrenje ili intuiciju kao doživljajno iskustvo religioznog čina. U bitnosti je toga čina emocionalna (»ljubavna«) upravljenost k Bogu, koji se čovjeku očituje ili »objavljuje« u vlastitoj njegovoj biti, koliko ju obilježuje nepotpunost ili ovisnost tako, da sama bit čovjeka upućuje na Boga, iziskuje njegovu »objavu«. — Pod uplivom Schelera nastalo je kod nekih filozofa izvjesno kolebanje između logičkog i emocionalno-intuitivnog znanja o Bogu, odn. opravdanja religije. Ako se prvo sasvim i ne zabacuje, ipak se smatra ovisnim od intuicije kao nekoga životnoga čuvstva, kojim čovjek »instinktivno« ocjenjuje životna dobra, a to ga upućuje na logičko traženje Boga. Intuicija dakle ne isključuje mogućnost i potrebu logičkog znanja, nego mu samo prethodi kao pobuda (Pascal, Newman); kao mistično gledanje ona i ne treba logike (Hessen). Intuicija (po Girgensohnu) nije ni samo emocionalna, nego je nediskurzivna funkcija razuma; religijsko doživljavanje sačinjava čuvstveno naglašena, neposredna i nejasna, govorno neodrediva — i utoliko »intuitivna« spoznaja Boga.

Od pitanja o logičkoj opravdanosti religije prešlo se na ispitivanje o psihičkoj strukturi religijskog doživljavanja (religioznosti). Dok se najprije pitalo, da li se religija *osniva na eksistenciji Boga*, koju možemo racionalno ili razumski (obrazloženo) spoznati, kod posljednjih smo nazora razabrali, da se k tome metafizičkom pitanju

pridružilo psihološko: da li racionalni elemenat *sačinjava religijsko doživljavanje?* Nitko ne će reći, da je religioznost isključivo racionalna, u tom smislu, da se u njoj ne bi našle također iracionalne komponente. Pita se: da li je iracionalna kompozicija religije isključiva odn. barem prvenstvena tako, da je racionalni faktor od nje posve ovisan i da nije on mjerodavan za vrednovanje religije — kao što uči iracionalistička filozofija? Ulogu razuma s obzirom na religiju moramo odrediti ne samo radi kritičkog raspravljanja s navedenim nazorima, nego to iziskuje sam postavljeni problem opravdanja religije: kako ćemo religiju opravdati, na osnovu čega ćemo njezinu vrijednost obrazložiti? Može li se to na osnovu *razumske* spoznaje o Bogu i našem odnosu prema Njemu? Koji je taj odnos i kako on obuhvata sav naš život? Da li je u vidu toga odnosa određeno (normirano) *vrednovanje života?* Je li filozofija religije kadra racionalnim putem osigurati istinu, da najviši smisao života i njegova oživotvorba zavisi od Boga? Možemo li filozofskom logikom opravdati za nas najvažniju istinu, da životu nema pravoga, potpunoga *smisla bez Boga,* a jedino po vezi s Bogom (religiji) da se životna vrijednost izdiže nad »sudbinu« prolazne eksistencije? Ako to možemo, dobili smo filozofiju života, koja daje ključ za rješavanje najznatnijih i najtežih problema, što pokreću današnjicom.

Opravdanje kršćanske filozofije života

1. Apologetika i teodiceja

Dostojevski kaže, da se kod pitanja o vjeri »radi o važnom pitanju, da li civilizirani, evropski čovjek može uopće vjerovati, naime vjerovati u Božanstvo Sina Božjega Isusa Krista, jer u tom zapravo sastoji sva vjera«.

Božanstvo Kristovo jest problem, koji tretiraju teološke nauke, u prvom redu *apologetika* sa historijsko kritičkim naukama. Protukršćanska tendencija oduvijek je dolazila (teoretski) do izražaja kao negacija Kristova Božanstva, koja dakako involvira negaciju božanskog karaktera Kristove ustanove, Crkve. Tom je tendencijom obilježena »modernistička« struja i sve teorije o Kristu, koje mu priznaju veličinu čovjeka — bez osobnosti Božje. Pa dok se ti nazori osnivaju na čisto historijskom istraživanju, bit će zadatak teološke nauke, da polazeći tim putem (na osnovi historijskih dokumenata) utvrdi činjenično stanje, od koga zavisi nesumnjiva istina Kristova Božanstva: utoliko, da vlastite Njegove izjave nađu potvrdu u onim činima, koji nose biljeg izravnog Božjeg svjedočanstva. To će reći, teologija mora najprije dokazati *historijsku realnost Kristovih čudesa.*

Ali tu izbija filozofijski problem, na koji se oslanja opstanak kršćanstva; to je pitanje o *Bogu:* Njegovoj eksistenciji i vezi s čovjekom. Teizam i ateizam jest alternativa, od koje zavisi uspješnost historijskog izučavanja Kristova Božanstva. »Teizam« uzimamo u značenju realnog dualizma između svijeta i Boga kao njegova Stvoritelja. Eksistencija takvog bića, s kojim je svijet u relaciji stvorenosti, postaje osnovni problem za izučavanje kršćanstva. To je prva logička veza u rješavanju pitanja o Božanstvu Kristovu.

Modernizam također traži filozofijsku osnovicu, na kojoj bi mogao konstruirati »teizam« bez realne relacije čovjeka s Bogom Stvoriteljem. Ta relacija upravo sačinjava *religiju* (u objektivnom smislu). Modernizam nastoji, da predmet religije — Bog — ostane u čovjeku; zato se i njezin izvor ili postanak nalazi u čovjeku. Subjektiviranje religije jest filozofijski princip modernizma kao naj-

izrazitijeg nazora, koji nastoji zauzeti kompromisni stav između teizma i ateizma.

Obrazlaganje teizma znači dakle prvotni zadatak za filozofiju kršćanstva. S tim je u vezi čitav idejni sistem, u kome je teizam logički fundiran, tj. ovdje se *teodiceja,* nauka o Bogu, oslanja na *noetiku,* nauku o spoznaji.

Upirući se o neke iskustvene činjenice — poglavito na činjenicu promjenljivosti u svijetu — teodiceja izvodi eksistenciju Božju. Zar nije činjenica, da smo nastali ili otpočeli eksistirati?! Svi mi, što živimo, nastadosmo u vremenu, a ispred toga nije nas bilo. Taj prijelaz od nebitka na bitak znači upravo promjenu. Budući da smo nastali — kako ćemo i jednoć nestati —, zar onda tako nužno eksistiramo, da ne bismo mogli ne eksistirati? Svi smo mi (kao promjenljiva bića) nešto nenužno ili kontingentno; sami po sebi smo indiferentni za biti kao i za ne biti. Koliko ne eksistiram nužno, te bih mogao i ne eksistirati, stojim nasred alternative: biti — ne biti. Zašto je došlo do bitka, a nije ostalo kod nebitka? Sve, što promjenljivo i nenužno eksistira, nema u sebi razloga za eksistenciju: dakle svaka promjenljiva stvar ima razlog svoga bitka izvan sebe. Ili: koliko je nešto promjenljivo, jest u odnosu ovisnosti od drugoga. Ono je, kažemo, odnošajno (relativno), ukoliko je prouzročeno od drugoga; jer ovo »drugo« zovemo »uzrok«, a sam odnošaj »uzročnost«. Zato i sud, koji općenito vrijedi za svaku promjenu — da se nalazi u odnošaju ovisnosti ili uzročnosti — nazivamo načelo uzročnosti (princip kauzaliteta). To je načelo fundamentalna spoznaja u misaonom procesu, kojim se dolazi do uvida u Božju eksistenciju. Jer do toga nas vodi pitanje: je li moguće, da eksistiraju samo promjenljiva bića ili samo takva, koja su u odnošaju uzročnosti, tj. relativna bića? Sva, kolikogod ih je, takva bića mogu po sebi i ne eksistirati, pa kad ipak eksistiraju, mora da postoji neko biće, koje nije nenužno, koje postoji samo od sebe, a ne od drugoga, tj. koje nije relativno, nego apsolutno. Ono je u relaciji uzročnosti s promjenljivim svijetom i utoliko kažemo, da smo njegovi stvorovi. Pa kad smo i mi ljudi razumne naravi, očito je također naš Uzročnik ili Stvoritelj takve naravi. Napokon, budući da On ne može s nama i sa svijetom biti identičan, zato kažemo, da je svijet s apsolutnim svojim uzročnikom u stvarnom ili realnom odnošaju. To apsolutno ili samoosebno biće, koje je uzročnik svijeta i razumske je naravi, zovemo *Bog.*

Kako je vidjeti, ta je teistična teza usidrena svojom argumentacijom u spoznaji uzročnosti; zato je razumljivo, da su joj modernistički filozofi obratili svu pažnju. Dakako time je sistematski pokrenuta nauka o spoznaji: tu je, rekoh, prijelaz teodiceje na noetiku. U pitanju je ponajprije *metafizička (metempirička) vrijednost načela uzročnosti*, tj. pitanje da li ono vrijedi samo za opažene (iskustvene, empirijske) promjene i samo za opažljive uzroke ili za sve, iako našem opažanju nepristupačne. A odgovor na to pitanje u vezi je s problemom o realnoj vrijednosti naše spoznaje uopće. Zato modernizam zastupa stanovište fenomenalizma nadovezujući uglavnom na Kanta. Sva se pak ta problematika oslanja na osnovni problem filozofije i sveukupne znanosti: *problem istine ili problem o snošaju spoznaje i bitka.* U njemu se razilaze dva svijeta, kako je istaknuo i Le Roy: kršćansko-filozofijski (skolastički) i njemu protivni (modernistički).

2. Etika i psihologija

Uz pretpostavku, da smo stvorovi Božji, svakako je morao Bog-Stvoritelj postaviti našem životu izvjesnu svrhu, koja čitavom životu podaje smisao ili vrijednost. *Koja je svrha čovjekova života?* S tim pitanjem stupamo na područje *etike*, koja (s oslonom na teodiceju) stavlja u sjedinjenje s Bogom konačnu svrhu ljudskog života. Ona to čini s isključenjem svih drugih dobara, u kojima se tek prividno nalazi ljudska sreća. Sva ona ostavljaju srce ljudsko neudovoljeno, i po njima je — kako nam kaže veliki poznavalac ljudskog života sv. Augustin — srce naše nemirno, dogod se ne smiri u Bogu.

Ali već i same te riječi sv. Augustina potiču nas, da zagledamo u srce ljudsko, u čovjekovu duševnost. Mi smo dosad promatrali čovjeka u perspektivi stvora Božjeg te smo otuda fiksirali njegovu životnu svrhu. Međutim 1.) niti mogu svi ljudi da ovim deduktivnim putem svoju objektivnu svrhu upoznaju niti će svi ljudi da je subjektivno pripoznaju, tj. nisu usiljeni da svoje voljno djelovanje prema njoj upravljaju. A 2.) sve kad bi i bilo tako, još uvijek ostaje tantalovska činjenica, da ljudi u pretsmrtnom životu ne dostižu sreće, koja bi potpuno ispunila kratkotrajne naše dane: život je, to dobro znademo, prepun nesklada i bola. I napokon: čemu od Boga postavljena svrha, ako ona ne podaje životu potpuna smisla? Iz toga životnog problema izvire zanimanje za trajnost našeg života,

tj. tu nastaje pitanje o eksistenciji čovjeka u vezi s činjenicom smrti (raspada organizma).

S odgovorom na ta dva pitanja primakli smo se konačnom rješenju životne zagonetke i »čovjekova položaja u kozmosu« (Scheler) — a ujedno ćemo dobiti uvid u *smisao kršćanstva.*

Da najprije odgovorimo na prvo pitanje: o spoznaji *životne svrhe.*

Budući da svrhu postizavamo voljnim činima, očevidno je, da se razlika voljnih čina u dobre i zle oslanja na svrhu, koju nam je Bog postavio. Ta je razlika (u vezi s određenom svrhom) izražaj volje Božje i zato je bezuslovno obvezatna. U tom značenju govorimo o kategoričkom imperativu ili obligaciji, da dobro činimo, a zla ne činimo. Taj moralni zakon očituje se u našoj svijesti kod svakog pojedinog čina, koliko dolazi u obzir moralno diferenciranje. Dakle u odnošaju čovjeka s Bogom, *u religiji, izvire moralni red,* tj. moral je heteronoman, a nije čovjek u moralnom pogledu autonoman (kako je učio Kant).

Drugo je sad još pitanje: o mogućnosti *životne eksistencije nakon smrti*, tj. pitanje: da li raspadom organizma (smrću) sasvim nestaje čovjeka, ili je u čovjeku duša, koja smrću ne mora da prestane eksistirati? Tu mogućnost posmrtnog života zovemo dušinom besmrtnošću (u nepotpunom smislu, dok besmrtnost u potpunom smislu znači ne samo moguću, nego zbiljsku vječnost duše). Odgovor na to pitanje daje nam dakako čitava *psihologija.* Opažajnim putem (empirijskim znanjem) ona pronalazi takve doživljaje, koji su genetički nezavisni od organizma. Primijenivši načelo uzročnosti otpočinje ovdje filozofijsko ispitivanje o tvornom subjektu (uzročniku) tih doživljaja i o njegovoj duhovnoj (spiritualnoj) naravi, tj. o nezavisnosti duše od tijela. I na osnovu te nezavisnosti izvodi filozofijska psihologija besmrtnost naše duše. Tim je rezultatom stvorena mogućnost za potpuno polučenje životne naše svrhe: sjedinjenje s Bogom.

3. Smisao kršćanstva

a) Nakon što smo ideološki utrli sve putove za sintezu čovjek s Bogom, treba napokon da s njom uskladimo i *svrhu kršćanstva,* koju ima da ostvaruje Kristova Crkva. Promatrajući čovjeka sub specie aetetnitatis, tj. u vezi s postavljenom mu od Boga svrhom i s čitavim moralnim poretkom, očevidno je, da Krist-Bog nije

mogao ni svojoj Crkvi da stavi za zadatak drugo, nego *ostvarivanje veze čovjeka s Bogom.* U izvršenju tog zadatka Crkva je snabdjevena Božjim auktoritetom pružajući ljudima svoj nauk, koji je od Krista objavljen. Pristajanje uz taj nauk znači kršćansko vjerovanje. Koliko se crkveno naučanje odnosi na praktični život, ono nadilazi naravni moralni red i postaje nadnaravni. Dakle *u nadnaravnoj svrsi čovjekova života fundiran je smisao kršćanstva.* Taj je smisao izražen i u Kristovim riječima: »Ja sam put, istina i život« (Iv. 14, 6). Jasna je prema tome funkcija Njegove Crkve: ona po sjedinjenju s Kristom ostvaruje među ljudima nadnaravni njihov cilj.

Kako je oživotvorba toga cilja psihološki uvjetovana?

Čovjek je tjelesno (materijalno) biće, ima osjetilnu (životinjsku, animalnu) narav, i zato mu je prirođeno da teži za materijalnim dobrima. Po životinjskoj svojoj naravi čovjek je sklon priznavati samo takav cilj života, koji uključuje uživanje, tjelesno dobro stanje, osjetilno zadovoljstvo. Po toj naravi čovjeku je prirođeno, da je neraspoložen ili odbojan prema obuzdavanju tjelesnih sklonosti. Čovjeku se ne da priznavati moralni zakon (glas savjesti), koji postavlja granice tjelesnim sklonostima. »Životinja« u čovjeku opire se tome, da sluša razum, koji kaže: »toga ne smiješ učiniti, premda bi ti ugodno bilo«. Čovjek je jednim dijelom svoje naravi »materijalist«: sklon materijalnom životu, a nesklon disciplini razuma. Drugim, razumskim dijelom svoje naravi čovjek razmišlja, prosuđuje, ocjenjuje dobra, odabire, znade za moralni (bezuvjetni, kategorički) imperativ, zabacuje ono, što bi mu ugodno bilo, ako se imperativu protivi. Na tome razumskom temelju pristupačan je čovjek uzgoju, koji ide za tim, da čovjeka učini moralno dobrim ili kreposnim, tj. da u njemu usadi i učvrsti nematerijalne ili duhovne (idealne) sklonosti. Uzgojem treba da čovjek životinjsku narav oplemeni, preoblikuje u takav svijesni subjekt (ličnost), koji u sebi nosi i oživotvoruje idealne vrednote: smisao za moralno valjana djela. Uzgojem treba da se ostvaruje značaj, koji živi ne samo po egoističkim ciljevima, nego sebi postavlja životne zadaće (ideale), prema kojima voljno upravlja svoj život. Tu, u odgojnom radu, nastaje borba između »dva čovjeka« ili »dvije duše«: materijalne i nematerijalne. Utoliko »materijalne«, jer je čovjek po životinjskoj naravi svijesno upravljen na ciljeve, koji odgovaraju tjelesnim nagonima; a »nematerijalna« ovdje znači idealna, razumska, moralna, koja čovjeka čini čovjekom, za razliku od životinje, tj. koja od

čovjeka traži, da poštuje tuđe dobro, da ne učini, što razumski znade da je zlo, da se žrtvuje za svoju djecu i da pomaže drugima, da ne smatra čovjeka sredstvom za iskorišćivanje itd. Sad se pita: kuda će čovjek na toj raskrsnici života? Kako će završiti borba u njemu? Ako prevladava životinja, prirođeni *materijalizam*, a k tome još pridođe teoretski materijalizam, tj. ako je čovjek pod utjecajem materijalističkog »duha vremena«, tako da ovi utjecaji u njemu izazovu materijalističku orijentaciju ili priznanje samo tjelesnog životnog smisla, onda je to potpuna slika (tip) čovjeka oprečna onome, za koga kažemo da je *idealist.* To će reći: koji je svijesno (po svojim sklonostima i htijenjem) upravljen na razumni život, koji traži istinu, priznaje istinu, živi po spoznaji istine, svladava u sebi moralno zla nagnuća, obuzdava životinju, ima životnu zadaću, kakvu bi je morao imati svaki čovjek, stavlja životni smisao ili vrijednost u djela, koja pojedinca čine valjanim članom zajednice. Nisu rijetki takvi ljudi, naprotiv ljudi-životinje su rijetki, iako se životinja pomalo javlja u svakom čovjeku. Uglavnom su ljudi ipak ljudi, živu moralno, pošteno, razumno, premda ne znaju opravdati ili obrazložiti takav način života nasuprot životinjskome. Dobar uzgoj učinio je dobre ljude. A ta naravna dobrota pretpostavka je i osnovica za kršćanski uzgojni zadatak, koji hoće da učini ljude još boljima, nego što su po razumnoj naravi. Kršćanski odgoj produhovljuje (dematerijalizira) čovjeka u tolikom stepenu, da ga nastoji pobožanstviti, približiti ga Božjem životu, tako da u njemu oživi Bog. Kad je čovjek razumski (u naravnom moralnom pogledu) dobar, onda živi zajedno s Bogom, koliko Ga posredno shvaća (kao Stvoritelja svijeta i Zakonodavca), a kršćanski ili nadnaravno dobar čovjek živi u Bogu, koliko Ga shvaća vjerski, po Kristovoj nauci.

[Pročitajte u Matejevu evanđelju poglavlje 5., 6. i 7. pa ćete čuti Krista. Pročitajte kod Mateja 10, 42 i kod Marka 9, 41, gdje se kaže, da čaša vode u ime Kristovo ne će ostati bez plaće. Čitajte Pavlovu poslanicu Filipljanima (3), gdje kaže, da mu je sve blato, kad pomišlja na ljubav Kristovu. Živjeti s Kristom znači dakle nadnaravni život u Bogu. Njegov je cilj ujedinjenje s Bogom iznad duševnih naših sposobnosti. Kao kad majka vodi nemoćno dijete, ili kad oplemenjena divljaka ponese dobar plod, i čovjeka pomaže Bog iznad njegovih naravnih sila u polučivanju nadnaravne svrhe života. Čitajte Ivanovo evanđelje, glava 15, gdje Isus za učenike kaže da su loze, a on trs.]

Čini se, da je stavljanje životnog smisla u sjedinjenje s Bogom *neshvatljivo* prosječnom čovjeku. Osim toga, čini se, da bi takav život bio *pasivan* ili da bi satojao u jalovoj kontemplaciji, mističnom otuđivanju od životne stvarnosti.

Ali nije tako. Evo zašto: svaki će čovjek razumjeti, ako mu kažete, da je sve, što otpočne živjeti, primilo život od nečeg živoga. Da svoj život zadrži ili da se u njemu održi, nikoje živo biće nije pasivno (trpno). To znači, život počiva na aktivnosti (djelatnosti) živog bića: u radu je život. Što i kako rade životinje? Sposobne su za osjetilnu i pokretnu aktivnost. U prirođenoj organizaciji (u naravi) životinjâ leži to, da se osjetilno-pokretnim radom održavaju; a time su također u mogućnosti da davaju nove živote. A čovjek? Bio bi poživotinjen, kad ne bi kadar bio pomoći se dalje od osjetilnog života; kad bi mu sav život bio ispunjen samo onim, što se može postići dodirom, vidom i drugim osjetilima. Što čovjeka čini čovjekom, ili po čemu je (kako Aristotel kaže) počovječen? Svaki će čovjek razumjeti, ako mu kažete, da u životu možemo biti zadovoljni i nezadovoljni. Po nečemu smo zadovoljni, po nečemu nezadovoljni. Da li smo zadovoljni ili ne, to uvijek od nečega zavisi. Kad nas nešto zadovoljuje, kažemo, da nam je to dobro, a zlo je ono, što nas čini nezadovoljnim. Dobro hoćemo, zla ne ćemo (na pr. izgubiti vid, ostati bez hrane). Mi hoćemo dobro bez ikojeg zla ili najviše dobro, tako da budemo potpuno zadovoljni: sretni, blaženi. To je naravni zakon naše volje. Pita se: po čemu, u kojem dobru možemo postati sretni? To pitanje sposoban je čovjek da sebi postavi; jer kao čovjek sposoban je da razmišlja o životnim dobrima. Nađe li najviše dobro, dobiva život smisao, vrijednost; a gubi vrijednost, postaje besmislen, koliko čovjek nije našao dobro, koje bi ga ispunilo zadovoljstvom. U naravnom zakonu, da svi težimo za srećom, uključeno je i to, da je sebi postavimo kao svrhu ili zadaću voljne aktivnosti (životnog rada). To jest, mi možemo da potražimo sreću, gdje hoćemo — na pr. u tome, da osjetilno ili tjelesno uživamo —, pa ćemo tako raditi, da to i postignemo. Ali sad se javlja novi zakon volje: moralni. Znamo za njega po glasu savjesti. To svi ljudi znadu; jer ako se i ne slažu gledom na moralno dobre i zle čine, svi znadu, da takva razlika postoji, i što je najvažnije, znadu, da je ta razlika između dobrih i zlih čina bezuvjetno (kategorički, apsolutno) obvezatna. »Toga ne smiješ učiniti, a to moraš«, tako glasi moralni imperativ naše savjesti. To je i bez tumačenja svim ljudima shvatljivo, — a to i jest temelj naravnog i nadnaravnog priznavanja Boga (= religioznosti). Evo kako: ništa drugo ne treba nego to, da čovjek taj glas savjesti smatra »glasom« Božjim; moralni imperativ izrazom volje Božje, Boga da prizna zakonodavcem; Bog je Gospodar života. Kako dolazi čovjek do toga? Doživljajna je situacija ova: netko bi htio osjetilne užitke (kojima silno naginje), i to bi htio postići velikom nepravdom, a prije nego to učini, doživi u svijesti taj neočekivani, nepozvani, bezobzirni »ne smiješ«. Sam ga sebi ne postavlja, baš naprotiv, sam sebi postavlja uživanje kao svrhu ili ono dobro, koje bi mogao postići, da učini to, što »ne smiješ«, proglašuje nepravdom. U tome »ne smiješ« doživljuje čovjek sebe u odnošaju ovisnosti sa zakonodavnom voljom. I time je zapravo sve gotovo: zakonodavac je tu. U tome je odnošaju uključen još i drugi odnošaj: nepravedno je uživanje po savjesti zabačeno, zabranjeno, nedopušteno dobro, a ja težim za srećom, težim nužno po svojoj naravi, — pa kad mi je i savjest usađena u narav, znači, da me savjest stavlja u odnošaj sa srećom. Radim li po savjesti, bit ću sretan; u protivnom slučaju nezadovoljan, nemiran, iako postignem nepravedno uživanje.

Bez Virchowa, Flemminga, Boveria znadu ljudi, da živo nastane od živoga, ali to znadu iz običnog iskustva, a prirodoslovci su isto dokazali. Tako obični čovjek doživljuje iskustveno to, što sad objašnjujemo. Čim hoće da učini nešto zlo (na pr. nepravdu, prijevaru, umorstvo, izdaju, preljub), javi se savjest iz izvora naše razumne naravi. Toliko shvaća savjestan čovjek, da u izvoru života nastaje savjest, i da je u tom izvoru najviše životno dobro, skopčano sa srećom, ukoliko čovjek savjesno radi. Taj izvor imenujemo Bog. Tako je i T o l s t o j mogao reći, da pravi smisao života sastoji u služenju Bogu, u slaganju s voljom Božjom. Ili dakle čovjek doživi imperativ savjesti ili doživi, kako nema prave sreće i životnog smisla u ograničenim dobrima, — u takvim doživljajima iskušava svoj odnošaj s Bogom zakonodavcem i najvišim dobrom. Čim se voljno prema tome odnošaju ravna, bude po naravi religiozan. U nadnaravnom je smislu religiozan, kad posredovanjem Krista živi zajedno s Bogom.

Zar takav život nije aktivan? Biti pošten, boriti se za pravdu, svladavati sebe, formirati u sebi karakter, to je postulat religije, a to i jest superiorna aktivnost čovjekova. To može i mora da

čini svaki čovjek, a još kad je kršćanin, mora da bude savršeniji, moralno bolji, sličan Kristu. Nastojanje oko toga traži svu energiju volje; to je uzgoj k najvišem moralnom idealu. Jer smo još vrlo daleko od tog ideala, to dokazuje, kako je mučan put do njega. Prvi nam je zadatak da rušimo socijalni nemoral, a u tom pravcu određuje religija, da budemo aktivni baš tako, kao da se radi o polučivanju vlastite životne svrhe. U religiji je dakle sadržan moralni zahtjev za preporod današnjeg nemoralnog i nekršćanskog socijalnog stanja i uređenja. Tko je u tom pogledu indiferentan, pasivan, taj nema religije, jer se teško ogrješuje nehajem za ljudske živote. Samo se ne smije zaboraviti, da socijalnom nemoralu današnjice pripada i nepravedni progon religije.

b) Mi možemo govoriti o zadatku kršćanstva, o njegovu smislu, o sadržaju njegove nauke, o tome, kako kršćanstvo nastupa prema životu pojedinca i društva — pa o svemu tome i drugome možemo zauzeti ispravni stav samo na osnovu toga, *da li je kršćanstvo institucija Božja.* Moj život može da bude formiran »u duhu« kršćanstva ili njemu protivno; ja živim u kršćanskom smislu, kad usvajam kršćansku nauku, koliko je smatram instinitom (a ta nauka obuhvata spoznaje o Bogu, o čovjeku, o odnosu čovjekova života prema Bogu), i ne samo to, nego također, kad usvajam kršćanski moral ili normativnu nauku za uređenje života. Jedan će čovjek živjeti prema uputama, koje mu kršćanstvo daje upogled njegova odnosa prema Bogu, a drugi će to zabaciti; prihvatiti odn. zabaciti kršćanstvo može dakako isti čovjek tijekom svoga života. Biti kršćanin svojim životom znači *moralno priznavati Boga u osobi Krista i Njegova učiteljstva,* koliko ono daje direktive za sve moralne situacije u životu. Po toj svojoj moralnoj normativnosti kršćanstvo je sila, koja upravlja životima, stavlja ljude pred raskršća, da se u svome odlučivanju opredijele na stranu onog dobra, koje kršćanstvo određuje, a ne tome protivno. Zavisi od volje čovjeka, da li će raditi jedno ili drugo, i zato je s obzirom na tu alternativnu mogućnost sasvim ispravno reći, da čovjek upravo formira svoj život — u smislu kršćanskom ili nekršćanskom. Ako se na toj raskrsnici zaustavi s pitanjem: na koju bi se stranu odlučio? — može svoj odgovor *naučno opravdati* samo, koliko je načistu, da li je dužan slijediti kršćanski poziv, odn. *da li je kršćanstvo legitimirano, da u ime Boga stavlja zahtjeve na naš život.* Ako je to istina, onda sasvim dosljedno otuda slijedi, da smo obvezani

formirati život po kršćanskom moralu, tj. moralne odredbe kršćanstva dobivaju svoju obvezatnu snagu na osnovu logičkog izvoda iz ustanovljene istine, da je kršćanstvo od Boga. Drugim riječima, ja mogu raditi i živjeti kršćanski onda, kad mi je poznato, što kršćanstvo od mene traži, a da saznam, ima li kršćanstvo *pravo* da to od mene traži, moram najprije ispitati ili istražiti, *na osnovu čega* ima to pravo. Moralno pravo nada mnom ne može imati nitko osim Boga, pa zato moram isti taj moralni izvor ustanoviti u kršćanstvu, da ono postane mjerodavno za život.

Jasno je prema tome, što znači, kad kažemo, da životna (praktična) vrijednost kršćanstva dobiva svoje opravdanje ili obrazloženje na osnovu istine, da je od Boga ustanovljeno; iz te istine naime izvodimo s punim pravom (logički), da moramo Boga »slušati« ili voljno usvajati Njegove odredbe, koje nam saopćuje putem kršćanstva. Te su odredbe praktične *istine,* koje za voljnu praksu bivaju obvezatne *na osnovu istine* o Božjem podrijetlu kršćanstva. Tako nam se već otvara uvid u sistematsku (arhitektonsku) izgrađenost raznih istina: jedne se osnivaju na drugima, slijede iz drugih, nužno proizlaze ili logički se izvode, jedne su obrazložene u drugima. Budući da je kršćanstvo od Boga, zato sam obvezan na kršćansko moralni život: u prvoj stvarnosti uviđam drugu, od prve »idem« k drugoj, od jedne istine »postepeno« (diskurzivno) prilazim k drugoj, iz jedne spoznajem drugu. Dakako ni prva mi istina nije sama po sebi ili neposredno očevidna (kao $2 \times 2 = 4$), nego i nju moram *odnekuda izvesti,* moram je dokazati: jer kršćanstvo je osnovano od historijskog lica Isusa Krista, i prema tome moram historijskim putem utvrditi, da se po Kristu doista Bog ljudima »objavljuje«; iz toga historijskog »utvrđivanja« tek izvodim, da je kršćanstvo uistinu od Boga. To znači, da moram u vezi s osobom Kristovom ustanoviti neka *Božja svjedočanstva ili dokazala* o Njegovoj funkciji (misiji) Božjeg »poslanika« ili objavitelja. A budući da se Krist u to ime pozivao na *čudesa* — kako opet moram historijski ustanoviti —, potrebno je, da dođem do istine u tom pitanju: da li je Bog zasvjedočio Kristovo poslanstvo pravim čudesima? Moram dakle ovu stvarnost ustanoviti, da otuda uzmognem izvesti ili zaključiti: kršćanstvo je od Boga.

Sad već imamo pregledni kompleks povezanih istina: kršćanstvo je za mene moralni normativ zato, jer je od Boga, a to je istina zato, jer je Krist Božjim djelima (čudesima) potvrdio, da govori

istinu, kad se poziva na Boga, a to je opet istina zato, jer su istiniti historijski dokumenti, kao i zato, što moram priznati, da su to bila doista čudesa, ili bih inače morao reći, da nas je Bog po tima djelima naveo u bludnju, iz koje nam nije omogućio izlaza. Ovdje su tek sumarno (u skici) navedene glavne obrazložne sveze, a ima još detaljnih obrazlaganja, koja ukupno logički daju povezanu ili suvislu cjelinu, tako da *istinu* o praktičnoj vrijednosti kršćanstva *uviđamo u raznim relacijama* (stvarnostima): iz historijske istine, da je Krist osnovao kršćanstvo i da je činio čudesa u potvrdu izjave, da je »jedno s Bogom«, zaključivanjem uviđamo istinu, da je kršćanstvo od Boga. Ta posljednja relacija (kršćanstvo od Boga) postaje predmet istinite spoznaje na osnovu spomenutih istina o ovim relacijama: kršćanstvo od Krista, Krist čudesima potvrđuje svoje izjave, da je od Boga, a to su de facto bila čudesa, sâm Bog je čudotvorac, — *dakle* (= na osnovu svih relacija) istina je: 1.) da je po Kristu Bog ustanovio kršćanstvo, i *zato* 2.) moram kršćanski živjeti. Taj »zato« rezultira iz jedinstvene cjeline ili suvislog sklopa navedenih premisa kao dokazanih istina.

Nekritički, poluobrazovani bi čovjek uzeo, recimo, Renana, i ta bi mu lektira bila alfa i omega nazora o kršćanstvu. No s nešto kritičkog interesa i refleksije mogao bi doznati, da je apologetska nauka s Renanom već davno obračunala, pa bi morao pristupiti izučavanju apologetike, da vidi, je li Renan doista znači zadnju riječ nauke o Kristu. Ali površna inteligencija, bez erosa za iznalaženjem istine, zadovoljuje se redovno propagandističkim spisima, koji konveniraju njezinoj predispoziciji i stvaraju modu »obrazovanog« društva, kako je svojedobno bilo s Haeckelom i danas sa marksističkom »dijalektikom«. Pristupiti problemu Krista s naučnom intencijom znači historijskim putem rješavati pitanje: je li Isus Krist doista bio čudotvorac i zašto je to bio? On je osnovao svoju Crkvu, koja odonda postoji do dana današnjega, i ta Kristova Crkva uči o svome začetniku da je s čudesima dokazao istinu svoje izjave, da po Njemu Bog ljudima govori, — pa je zato prvi postulat objektivne nauke da ne ignorira crkvenoga učenja, nego da izvidi njegovu opravdanost. Tko je tim putem došao do rezultata, da crkvenom učenju odgovara historijska stvarnost, tj. da je *Krist de facto s Božjim djelima dokazao, da ima pravo govoriti u ime Boga,* taj uviđa, da ono, što je Krist govorio ili učio, i što uči Njegova Crkva, imade obvezatnu moć za naš život.

Čime kršćanstvo motivira svoj obvezatni (moralni) stav prema životu? Kad kršćanstvo traži od mene, da mu »dajem« svoj život, što ono »daje« meni? Od mene traži životno podavanje utoliko, što me obvezuje na kršćanski moralnu dobrotu skopčanu s odricanjem zabranjenih čina i dobara; a što ja mogu očekivati, da ću postići putem kršćanski valjanog života? Koji je *smisao ili vrijednost moga života prema kršćanskoj nauci?* Odgovor na to pitanje oslanja se na Božji auktoritet nauke Kristove i Njegove Crkve, pa je u tome zajamčena istinitost odgovora. Kršćanski smisao života proizlazi iz one svrhe, koju nam je Bog po Kristovoj nauci odredio, a to je *neprolazni život naše duše u sjedinjenju s Bogom,* u kome je izvor neprolazne naše sreće ili blaženstva. S tim je ciljem kao svojom motivacijom povezana kršćanski moralna dobrota. U vidu toga konačnog cilja — koji smo ustanovili na osnovu opravdane istine o Božjem auktoritetu Kristove nauke — treba da tražimo odgovor na sva pitanja o vrednovanju života, tako na pr. na pitanje o smislu, koji mogu da imadu tolika zla u našem životu. Po zlu smo lišeni dobra, i dok nas neko zlo nije lišilo najvećeg dobra, koje sastoji u polučenju životne naše svrhe, nije takvim zlom narušen smisao života. To jest, sva zla prolaznog života nisu kadra da nam oduzmu mogućnost sjedinjenja s Bogom u neprolaznom životu, pa zato se ne može reći, da je zbog fizičkih zala izgubljen smisao života. To je vrlo važna konstatacija; jer iako ne uviđamo pozitivnu vrijednost kod svakog pojedinog zla, ne smijemo reći, da zla i nevolje oduzimaju životu svaki smisao ili vrijednost — ako smo načistu, da neprolazna životna vrijednost i nije ovisna o fizičkim (biološkim, animalnim) dobrima. Lišenost takvih dobara ima pozitivnu vrijednost, kad nas pomaže u oživotvorbi neprolaznog dobra u posjedovanju Boga. Pitati Boga, zašto je dopustio zla u svijetu, znači pitati Ga, zašto nas je stvorio kao tjelesna bića i zašto nam je dao slobodnu volju, kojom činimo moralna zla. Drugim riječima: zašto je odredio, da se moramo spasavati od zla i da moramo postizavati svrhu života, namjesto da nas je stvorio već u stanju uživanja najvišeg dobra? Zašto je Bog dozvolio, da čovjek padne u nemilost Božju i da izgubi prijateljstvo s Bogom — najviše dobro našeg života? Vjera nas uči, da je najveće jedinstvo između čovjeka i Boga oživotvoreno u Isusu Kristu, i po njemu je omogućeno svima ljudima »prijateljsko« sjedinjenje s Bogom: u tome je naše izbavljenje od zla. Da je Bog čovjeka prepustio zlu,

to bi nerazumljivo bilo, ali uistinu tako nije, i to je najvažnije, a sve drugo, što je još tajnovito, znat ćemo kasnije, nakon smrti.

Problem zla uzeli smo ovdje samo kao primjer, kako istina o konačnoj svrsi i vrijednosti života postaje mjerodavna za prosuđivanje svih pojava u životu. Kršćanska istina o smislu života uključuje njegovu *neprolaznost,* pa nam se otuda nameće pitanje: je li naš život uistinu neprolazan ili smrću sasvim prestaje? Koja je od tih dviju mogućih stvarnosti realna (zbiljska)? Na to nam pitanje odgovara *filozofijska psihologija.* Ona dokazuje, da u čovjeku postoji duša, ili da čovjek sastoji ne samo od tijela, nego i od netjelesnog izvora svijesnog (duševnog, psihičkog) života. Na osnovu dokazane istine, da naši svijesni doživljaji *nisu isto,* što tjelesne (fizičke, materijalne) pojave, i da *nisu učinak* organskog (fiziološkog) događanja u mozgu, izvodi psihologija, da su oni učinak posebnog, neorganskog (nematerijalnog) uzroka, kome pripadaju kao svom »nosiocu« (subjektu); a taj uzrok i subjekt zovemo *duša.* Duševni doživljaji, premda nisu istovetni s tjelesnim događajima, ipak su s njima povezani, tako da *tijelo i duša zajedno sačinjavaju (konstituiraju) svijesne doživljaje,* na pr. kad doživljujem to, da gledam slušam... (osjetilno opažam i predočujem). No zar su svi doživljaji *konstitutivno ovisni* od tijela? To je najvažnije pitanje! Ima li i takvih doživljaja, koji, iako su ovisni od tijela (zapravo od osjetilnih doživljaja, koji su vezani na osjetilne organe), ipak *nisu konstitutivno ovisni od materije,* tj. koje ne komponira nikoji fiziološki proces? Takve bismo psihičke doživljaje nazvali bezmaterijalno psihički ili *duhovni* (spiritualni). Psihologija dokazuje, da su takvi doživljaji *mišljenje i htijenje* (razum i volja). Protivno psihološkom nazoru (senzizma), da su svi doživljaji samo osjetilni (senzitivni), dokazuje *spiritualizam,* da su razumski i voljni doživljaji *neosjetilni,* tj. da ih ne sačinjavaju osjetilni organi i utoliko da su duhovni (bezorganski, bezmaterijalni). Glede misaonih doživljaja imali smo već dosad prilike da to uvidimo: spominjali smo »istinu«, a o njoj nam ništa ne znaju reći osjetila; govorili smo o spoznavanju istine putem obrazlaganja, zaključivanja, dokazivanja, opravdavanja, a i to ne leži u sposobnosti naših osjetila; razabrali smo (a to nam i čitava knjiga pokazuje), da smo sposobni spoznavati sasvim drukčije, nego kad osjetilno shvaćamo, jer možemo da jedne istine iz drugih izvodimo, da u poznatim stvarnostima uviđamo novu stvarnost, a tu neosjetilnu (misaonu) sposobnost znanja zovemo razum. Na osnovu te stvarnosti (da imamo duhovne doživljaje mišljenja) izvodi se istina o stvarnosti, da je duša (izvor mišljenja) duhovne naravi — i zato (opet se izvodi istina!) da nije ovisna o tjelesnoj smrti ili da je neprolazna (besmrtna). Ta je istina filozofijski utvrđena pretpostavka u istini o neprolaznom smislu našeg života: da možemo za život sa sigurnošću reći, da ima neprolazni ili besmrtni smisao, pretpostavlja se, da smo sigurni o besmrtnoj eksistenciji duše.

Time smo htjeli samo naznačiti povezanost kršćanskog i filozofskog nazora o životnom smislu s pitanjima, od kojih zavisi rješavanje toga nazora. Kad netko pri opravdanju kršćanstva čuje, da se radi o tome, da li je u Kristu doista bio Bog čudotvorac, mogao bi da zauzme negativni stav već na osnovu svog *ateizma* (negacije Boga), pa je zato potrebno, da kritički ogledamo *problem Boga.* A kad bi tko čuo, da kršćanski (i filozofski, teistički) nazor o životnom smislu pretpostavlja besmrtnost duše, mogao bi tu pretpostavku odbaciti na osnovu svog *materijalizma,* pa je zato potrebno u opravdanju nazora o životu da rješavamo filozofski *problem duše.*

Da li je naš nazor opravdan ili nije, o tome se dakle ne smije odlučivati bez proučavanja ukupne problematike o čovjeku. Izbjeći tome izučavanju ne može nitko, tkogod hoće da u ime kulturne svoje orijentacije s naučnim opravdanjem zastupa filozofiju života.

Vjera u Krista

Nije svakome jasno, koji smisao imadu te riječi »vjera u Krista«. Ni onome, koji već znade, da je Isukrst historijsko lice. Vjera se ne odnosi tek na njegovu historijsku eksistenciju, nego na društvenu misiju ili na čovječansku njegovu funkciju. Vjerovati u Krista znači *priznavati, da je istinita njegova vjera, kojom se predstavljao kao Božji poslanik zato, da ljudima govori u Božje ime ili da im dade Božju objavu.*

Prvo: je li on to zbilja izjavio? Otkuda to znademo? Drugo: Čime je dokazao, da uistinu jest poslanik? Na osnovu čega možemo i moramo priznati, da je istina ono, što je Krist izjavio o sebi?

Odgovor na prvo pitanje može nam dati samo *povijest;* treba se poslužiti historijskim dokumentima. U njima treba potražiti i odgovor na drugo pitanje, tj. historijskim putem možemo izviditi, da li je Krist nešto takovo *učinio,* čime je nedvojbeno dokazao svoje poslanstvo. Ako je to nečim dokazao, onda su ta dokazala dovoljan razlog i pobuda (motiv), da *možemo* vjerovati u Kristovu objavu ili u sve, što je govorio u Božje ime (»motiva credibilitatis«). Time bi naime Krist dokazao svoj poslanički *auktoritet,* koji jamči, da je istina, štogod objavljuje kao poslanik Božji, a taj je auktoritet razlog, da *moramo* vjerovati u njegovu objavu.

Prvo: historijski dokumenti. Drugo: Kristova djela — poslanička legitimacija. Već je prvo težak naučni posao, ali ni lakši ni teži, nego što su i druga historijska istraživanja, kojima ustanovljujemo historijsku istinu. A Kristova djela? Koji su njegovi čini u potvrdu Božjega poslanstva? U obzir mogu doći samo takvi čini, koji nose »pečat« Božji, tj. za koje je očito, da ih je kadar učiniti samo Bog, na koga se Krist poziva u svojstvu Božjeg poslanika. Ta su djela *čudesa.* Jesu li neka Kristova djela zaista bila čudesa?

Tim se naučnim putem (apologetike) dolazi do *obrazložene* ili opravdane vjere u Krista. Dolazi se? Ako nije istina, ni da je Krist činio čudesa, ni da je što govorio o svome poslanstvu, ili čak ni da je ikad postojao — dakako, onda se ne dolazi do vjere u

Krista. Navedenim putem svakako ima da polazi istraživanje o Kristu — s ciljem, da se dođe do istine, od koje zavisi vjera u Krista. Hoćemo li poći?

To može da zavisi od koječega, jer su kod pojedinih ljudi različiti uvjeti na polasku k istini. Kako da se zanima, da li je Krist Božji poslanik, tko Boga i ne priznaje! A pitanje je opet: zašto ne priznaje? Kojim je putem netko došao do *ateizma?* Na tome je putu potrebna kritična, naučna revizija, prije nego je moguće proslijediti putem historijskog istraživanja o Kristu. Netko će se možda zaustaviti na skepsi, da li Kristovo poslanstvo i njegova objava imade ikojeg *smisla*: zašto, u koju svrhu bi ljudima Bog štogod objavljivao? Namjesto da traži odgovor, mogao bi tko odustati od istraživanja već samo zato, što mu se pričinja i sam fakat objave besmislenim. Ili možda ne će da o tome doznaje istinu zato, jer mu ona ne bi konvenirala u moralnom pogledu.

Zaustavimo se na pitanju: koji je smisao Kristova poslanstva, Njegove objave — i prema tome smisao kršćanstva? *Zašto,* čemu je bilo potrebno, da u historiji nastupi Božji objavitelj?

Što je objavio? Koje je istine otkrio? O čemu je ljude poučio, obznanio? Odgovor na to pitanje daje nam objašnjenje u predašnjem pitanju, o smislu objave.

Odgovor: otkrio je istinu, do koje razmišljanjem ne bismo nikada došli, da *postoji nadnaravni red.* Što to znači?

Treba znati, što je »naravni red«. To je put k našem životnom cilju, svrsi. Raspored sredstava za tu svrhu. Čovjek u odnosu prema životnoj svrsi, ukoliko imade smjernicu ili ravnalo (normu) svoje svršne aktivnosti. Uz pretpostavku naime, da je *Bog odredio čovjeku svrhu života,* očito mu je odredio i to, kojim će putem ili na koji će način, tj. kojim će djelima ili činima postizavati svoju svrhu. Radi svrhe je *Bog odredio razliku između voljnih čina* u takove, kojima se oživotvoruje svrha, i takove, koji ne vode k cilju. Jedni su *dobri,* drugi *zli.* Svršni (finalni) raspored tih čina u Božjoj koncepciji znači *vrhovnu normu* naše životne aktivnosti. Koliko voljom Božjom dobiva *obvezatnu* moć za nas, biva ta norma ili svršni putokaz »vječni zakon«, u primjeni na ljudsku narav, i stoga *naravni zakon.* Budući da čovjek svojim činima istupa u višestruke odnose bilo prema samome sebi bilo izvan sebe — prema drugim ljudima, stvorovima, napose prema Bogu —, moraju se zakonske upute protegnuti na sve te odnose,

tj. svi oni ulaze u svršni pravilnik ili smjernicu (direktivu), kako dolazi do izražaja u praktičnoj svijesti ili u rasudbi pri stvaranju pojedinih odluka. Svršni red obuhvata *moralnu* kvalifikaciju naših čina s obzirom na oživotvorbu svrhe. Koje? *Zajedničkog života s Bogom;* života, koji našoj naravi odgovara, zapravo do kojeg smo se života kadri uspeti našom spoznajnom sposobnošću (razumom). Boga spoznati možemo samo *posredno,* iz svijeta, a voljna se zajednica života s Bogom osniva na moralnoj dobroti. Mi možemo spoznati, da smo u odnošaju s Bogom, ukoliko je naš *stvoritelj* i *gospodar;* u toj spoznaji izvire pobuda za *poklonstvene* čine. Spoznajemo, da nam je od Boga sve, što čini životna dobra, i stoga nas taj odnos Božjeg dobročinstva obvezuje na čine *zahvalnosti,* a podjedno *molbe* ili prošnje za buduća dobra. Raspoloženje ili sklonost za sve ove čine zovemo *religioznost* ili religija u *subjektivnom* smislu. U *objektivnom* smislu religija znači skup spoznaja ili istina o Bogu, o našim odnosima prema Njemu, napose ukoliko je svrhodavac i zakonodavac. Te odnose spoznajemo misaono ili razumski i toliko kažemo, da je religija *naravna.* Ona sadržava *istine o naravnom redu:* o moralno dobrim djelima za oživotvorbu naravne naše svrhe. Između tih djela neka pripadaju religioznosti ili vršenju dužnosti prema Bogu. Objektivna dakle religija obuhvata *istine* o našem odnosu prema Bogu, a u vidu zakonodavnog odnosa obuhvata *sve dužnosti naravnog zakona,* dok subjektivna religija znači spoznaju tih istina i voljnu praksu u jednom *dijelu* tih dužnosti, upravo samo onih, koje se odnose na poštovanje Boga. Za naravno religijske istine možemo reći da su nam *objavljene* ili poznate po Božjem očitovanju, ali to je očitovanje pristupačno razumu posredovanjem svijeta. Izrazom »objavljena« religija razumijevamo Božje očitovanje nekih istina posredovanjem čovjeka. Tako dolazimo do pitanja o objavi Isusa Krista.

Kristova objava (objektivna religija) iznosi pred nas činjenicu *nadnaravnog reda.* U njemu je nadnaravna *svrha,* zatim su nadnaravna dobra djela kao *sredstva* za svrhu, a prema tome i njihov nadnaravni *uzročnik (»milost«)* te pozitivni moralni *zakon.* Ne ulazeći u dalje objašnjenje nadnaravnog reda dosta nam je uočiti, da *u otkriću nadnaravnog reda* leži smisao Božjega poslanstva Kristova. On je objavitelj nadnaravne životne svrhe i puta do nje. Da nam je *od Boga dano više, nego što smo kadri doznati i postići naravnim putem,* to je sasvim novi moralni i svršni red prema naravnome, i za taj novi red ne možemo drukčije znati nego osobnim saopćenjem. Svoj smisao dobiva Kristovo saopćenje (objava) po tome, što je čovječanstvu preko čovjeka — ne sam preko svijeta, u naravnoj religiji — *progovorio Bog o namjeravanoj zajednici života sa svima ljudima.*

Nakon ovako skiciranoga *kritičnog* pristupa Kristu (i kršćanskoj religiji u Njegovoj crkvi) posve je razumljivo, da će mnogima biti taj pristup veoma težak, a stoga i veoma zaslužan, ako smo načistu, da je čovjeku najzaslužniji život, koji je proveden u mukotrpnom traganju za istinom, koja bi nam svima donijela sreću, i čak najveću neprolaznu sreću ili blaženstvo. Nema u tim riječima sentimentalnosti, nego smo svi mi na njihov smisao vezani u našim svakodnevnim životima. Jer svi hoćemo sreću, hoćemo *najviše dobro,* tražimo u njemu zadovoljstvo, smirenost u našim težnjama i nagnućima. Svaku našu *ljubav* nosi misao o dobru, koja nam pruža izgled sreće. Na njima, na našim ljubavima i njihovim dobrima, izdiže se Bog — kao *najviše dobro određeno za ljubav stvorenoga čovjeka.* To je najuzvišenija istina, koja u našemu, tolikim neizvjesnostima i zabludama i mizerijama zamračenom, zemaljskom boravku otvara jedino svijetli vidik u neprolazni, s Bogom — izvorom svakog dobra već u ovom životu — povezani sretni život. Taj se vidik donekle otvara našemu *razumu,* koliko raspoznajemo, da ni u čemu osim Boga nema za nas prave sreće. Doći do obrazložene ili kritične spoznaje o tome, nije ni to sasvim olaki posao, pa se tkogod već ovdje zaustavlja na polasku k Isukrstu. Psihologija, teodiceja, etika, dakle *filozofija,* prethodi *apologetici* ili nauci o nadnaravnoj religiji, o Kristovoj objavi, o vjerovanju u objavljene istine, koje čovjeka vode putem moralnog spasenja k Bogu.

*

Vjera u Krista ima moralni smisao. Po njoj se čovjek moralno preporađa, diže se u *nadnaravni svršni red.* Vjerovati u Krista — u širem smislu — znači ne samo vjerovati u Njegovo *poslanstvo,* nego (radi Božjeg auktoriteta) vjerovati u Njegovu *objavu,* priznavati, štogod je Krist učio, napose što je učio o moralnom životu, koliko je određen za *nadnaravnu svrhu:* neposredno sjedinjenje s Bogom (»licem u lice«).

Možda će ljudi većinom vjerovati u Krista samo zato, jer ih razbor upućuje, da mogu povjerovati ljudima, koji ih o Kristu po-

učavaju. Njima naime mogu vjerovati i u drugim stvarima, o kojima sami nijesu poučeni; a osim znanja poštenje vjerskih učitelja jamči, da je vjera u Krista valjano obrazložena. Tima je širokim slojevima pučanstva glavna moralna zasluga vjerovanja u tome, što su *pripravni* učiniti, štogod Bog od njih zahtijeva. — Neki će opet ljudi vjerovati na osnovu vlastitog, iako nepotpunog obrazlaganja, na pr. uvažujući činjenicu, da Crkva imade historijski kontinuitet s Isukrstom, svojim osnivačem, i da su Njegovi prvi vjerovjesnici bili očevici onih djela, o kojima su i svojom smrću svjedočili. Kršćanstvo bi ljudi već odavna razorili, kad ono ne bi imalo historijskog temelja; napokon Bog ne bi smio dopustiti svjetsku obmanu, koja se održaje u Njegovo ime, a ljudski razum i s najkritičnijim naučnim aparatom vidi u njoj istinu. Potpuno poznavati taj aparat znači potpunim opravdanjem uviđati potrebu vjere u Krista, a u okviru te vjere potrebu moralnog života u zajednici s Kristom.

Vjera u Krista dobiva tako značenje *života s Kristom.* Biti kršćaninom znači u punom smislu: svoja djela, sav život uskladiti s Kristovom naukom i životom. Tko ne zna, kako je Krist bio uzvišena moralna ličnost! Dok to svi urazumljeni priznaju (ako i ne vjeruju u Boga), kadgod i ti još ne uviđaju, da je u bîti kršćanske religije uključeno moralno formiranje svih ljudi po uzoru Krista, i da je zato logički nespojivo Njega priznavati, a kršćanstvu ne priznavati ni moralne vrijednosti. Zar će ljudski rod u bilo čemu postradati, ako bi u njemu zavladao Kristov moral čovjekoljublja? Od Krista dakako bježe svi, koji se kao kuge boje poštenja, čestitosti, samozataje, discipline u životu i karaktera. Naravski, Krist ne može naći gostoprimstva u našem vijeku ljudskih klaonica, kulturom maskiranih pljačkaša, socijalno i nacionalno programatskim obmanama zaštićivanih lupeža, koji su zgazili jednakost i pravdu i slobodu u času, kada su to navješćivali, kako bi prijevarom zarobili onoga čovjeka, koji toliko puta prevaren i pogažen još uvijek grčevito čuva vjeru u konačnu pobjedu moralnih ideala...

Krist međutim traži one i prilazi onima, koji ne izgubiše vjeru u *dobrotu;* koji uviđaju, da pravi *smisao* ljudskog života prestaje, gdje otpočinje moralna zloća. Samo moralno valjan, čestit, ispravan ili dobar život omogućuje duševnu vezu s Kristom. Tko radi po svojoj savjesti, po ispravnom prosuđivanju, tko vrši svoje dužnosti, kome je u životu mjerodavno ono, na što se smatra bezuvjetno ili apsolutno obvezan, tko uviđa, da sva vrijednost ili smisao života

ne stoji ni do kojega dobra, koje nam taj život pruža, i tko se tako svijesno priklanja Bogu kao najvišem dobru, za koje nam je život određen; taj živi moralno dobrim životom, i kada još ne bi vjerski sjedinjen bio s Kristom: moralno je već i za to pripravan. Pa kao što se u praktičnom životu odlučuje stav prema Kristu na području naravne moralnosti, tako se i teoretski pristup Kristu, tj. *opravdanje kršćanske religije* redovno nadovezuje na rješavanje problema o *naravnom moralnom redu.* Tko njega ne priznaje, ne može priznati ni eksistenciju višega, *nadnaravnog* moralnog reda, o kome nas je poučio Isus Krist. Tako će se na *etiku* nadovezati *apologetika.*

Prvi pogled etičara obuhvata ljudska djela s obzirom na njihovo diferenciranje u *zla,* opaka, nepoštena s jedne strane, a s druge u valjana, čestita, *dobra* djela. Krojač je dobro načinio odijelo, ako odgovara mjeri, i ako je sve propisno načinjeno. Tako se i govornik, slikar, muzičar moraju držati nekoga pravila, ravnala, direktive, norme, smjernice, da uzmognu načiniti umjetnički dobro djelo. Da pak netko bude dobar, a ne zao *čovjek,* ima izvjesnih čina, kojih *nipošto ne smije* učiniti, koji su *bezuvjetno ili apsolutno zabranjeni,* tj. premda bi donijeli korist, ugodu i kojagod dobra, ti su čini *kategoričkim imperativom* zabranjeni. Volja je vezana na diferenciranje u zle čine, kojih ne smije činiti, i dobre, koje mora činiti: volja je *obvezana* ili obligirana na tu razliku. Znanje o apsolutno obvezatnoj razlici ljudskih čina u zle i dobre zovemo ćudoredna ili *moralna* svijest.

Nije li sveopće uvjerenje, da stvarno postoji moralna različnost ljudskih čina, tek samoobmana, kakovih je bilo u astrologiji i alkemiji (kao što misli N i e t z s c h e)? Nije li moral, kao uostalom sve, što je »idealno«, samo prijetvorba mozga? — prema M a r x u. Nije li sve moralno prosuđivanje uvjetovano ekonomskim društvenim stanjem? — prema E n g e l s u.

Da bude sasvim jasno: najprije govorimo o definiciji moralnosti, kako je iskustveno pronalazimo, tj. najprije uočujemo činjenicu moralne svijesti i određujemo, što se u njoj nalazi, ili što ona izriče. Rekosmo: ljudi drže, da *ima nešto mjerodavno,* po čemu se njihova djela kvalificiraju u zla i dobra, i to tako mjerodavno, da su zla djela *apsolutno zabranjena,* a suprotna im zapovjeđena; na pr. mučiti i ubijati nevina čovjeka, pregaziti tuđe pravo na eksistenciju, oteti imovinu (novac, ženu...), prevariti, klevetati... sve su to zlodjela nepravde, koja se *ne smiju* učiniti, a *mora se*

činiti suprotno tome. Sad imademo pojam moralnosti, znademo, što taj izraz znači, tj. njime označujemo jednu općenitu životnu pojavu: svijest o apsolutnoj obvezi na osnovu diferenciranja u zle i dobre predmete htijenja (volje). Otkuda je ta svijest? Na čemu se ona osniva? Gdje je izvor obveze? Što je mjerodavno za zloću odnosno dobrotu? Ta nam se pitanja nameću po općenitoj činjenici moralne svijesti, koje činjenice nitko ne poriče, ni *imoralisti*, ali oni (s Nietzscheom...) tvrde, da ta moralna svijest ili apsolutno obvezatna diferencijacija ne znači drugo, nego naše *umišljanje*, tj. oni poriču, da bi moralnost bila postavljena ljudima kao *objektivna istina* o onome 1.) po čemu ili na osnovu čega je djelo zlo odnosno dobro i 2.) po čemu je obvezatno. Prvo se tiče *norme* moralnog kvalificiranja, drugo njezine *obvezatne* moći. Ima li od ljudske svijesti nešto *nezavisno*, što je apsolutno normativno, ili je od čovjeka zavisna i norma i njezina obligacija? Dokažemo li prvo, postavili smo realni temelj moralnosti nasuprot imoralizmu i relativizmu.

Recimo, da je drugo, tj. da su na pr. navedeni zločini nepravde (ubistvo, krađa...) zapravo po sebi nešto sasvim indiferentno, a samo na osnovu čovjekove svijesti, *zavisno* od njegove volje, *postaju* ovi čini zli. Kad bi tako bilo, ti bi čini mogli *prestati* biti zli: pojedinac bi u krađi, ubistvu... našao korist, uživanje ili štogod poželjno (dobro), pa bi mu ta svrha bila mjerodavna za krađu i ubistvo kao sredstva, a pri tom se ne bi obazirao na tuđi život, ne bi za nj ni postojalo tuđe pravo na život. A nasuprot je tome činjenica, da ta djela *moraju ostati zla* unatoč bilo čijoj volji, jer bez njihove zloće ne bi dovoljno bio osiguran *društveni poredak i opstanak, na koji je čovjek od prirode upućen.* U prirodi (naravi) čovjeka osnovano je dakle, da pojedinac prema društvu ima biti *u ispravnim odnosima.* Nije u ispravnom odnosu, i utoliko je zločin, kad netko nekoga ubija i okrade zbog užitka, koristi, dakle zbog nekog dobra ili zbog nečega poželjnoga, što kao svrha potiče volju na zločin. Nije ispravno, kad netko tu *svrhu* postavi za mjerilo svome činjenju namjesto tuđe pravo na život: poštovati to pravo, biti pravedan, to je ispravni odnos prema ljudima. A ta pravilnost ili ispravnost — koja se našem rasuđivanju (u savjesti) očituje — osniva se u samoj naravi, *normirana je društvenim odnosom ljudske naravi.* I to normirana *apsolutno obvezatno* ili bez obzira na to, da li čovjek ima neku svrhu, za koju bi mu zločin konvenirao. Čovjek je u postavljanju ili odabiranju svojih dobara, koja ga svršno potiču na ostvarenje ili postignuće, *podložan ili podčinjen obvezi* tako, da mu je ona *iznad* posjedovanja ili oživotvorbe svih svrha, koje su toj obvezi suprotne. Sve kad bi netko držao, da će u nečemu kao najvišemu dobru postići *sreću* pomoću zločina, mora se i nje odreći zbog toga zločina; zato mora, jer je nešto iznad ove sreće, tj. nije zločinom ostvarivo dobro najviše, nego je drugo neko dobro za čovjeka *najviše* i utoliko obvezatno ili zakonski određena *svrha života.* To je neograničeno dobro u *Bogu,* i kad ono ne bi ostvarivo bilo moralno dobrim životom, to bi značilo, da je pojedinac sebi mjerodavan za sreću i stoga da ne treba sebe smatrati obvezanim na ikoju razliku svojih čina; pa nema li uza sve to prave sreće u životu, premda od prirode za njom težimo, trebalo bi u toj negaciji životnog smisla (sa Schopenhauerom, Spenglerom i drugim teoretskim pesimistima) po volji zdvajati i ubijati.

Ili je *zakon Božji* o svršnom poretku u ljudskom životu mjerodavan, ili bi doista trebalo zapasti u imoralizam i rasulo moralnog života. Utvrđivanjem *teističke* etike utiremo pripravni put vjerovanju u Krista (praeambula fidei).

*

Iznad svih mojih želja čitavoga života ova jedna je najveća: na pristupu vječnog života, kad ugledam Krista, da svom dušom zavapim: Slava Tebi Kriste! — i spasim dušu svoju.

To je izraz moje *religije:* vjere u Isusa Krista, koji će mi biti moralni sudac i dosuditi mi život vječni.

Što to znači?

»Život vječni« znači, da tjelesnom smrću sav ne umirem, nego će duša i nakon smrti beztjelesno ili duhovno živjeti. Osim toga znači »život vječni« ono stanje, koje će Krist dosuditi kao posljedicu moralnog života: dobro stanje za dobra djela, a zlo za zlodjela. Prvo je ostvarenje svih težnja za srećom, stanje blaženstva (»nebo«), a drugo gubitak blaženstva (»pakao«). Bez veze s tjelesnim svijetom duša je blažena u razumno-voljnom posjedovanju Boga; a kako je ljudima taj cilj od Boga određen, gubitkom zajednice s Bogom bit će čovjek lišen vječne svoje sreće. Ne će čovjek samo razumno-voljno biti sjedinjen s Bogom, nego na nadnaravni način, koji nadilazi sposobnost, što je čovjek ima od naravi: blaženik će pobožanstveno živjeti s Bogom. To je »gledanje« Boga neposredno ljubavno

združenje u zornosti ili »licem u lice«. Kad sitnozorom ili dalekozorom nešto gledamo, pojačana je vidna sposobnost, a za vječno blaženstvo dat će Bog nadnaravnu pomoć ili milost, da čovjek uzmogne živjeti sasvim drugim životom, nego mu je moguće po razumnoj naravi.

Otkuda ja to znadem?

Krist je rekao. Njegova me Crkva uči. Ja dakle vjerujem, da je Krist poznata historijska ličnost — uistinu Bog. Vjerujem naime Njegovoj izjavi, koju je potvrdio čudesima. Sve sam to hitorijski provjerio. Gledajući u njemu Boga vjerujem u ime Božjega njegova auktoriteta, da je istina, što je učio o Bogu, religiji i moralu; vjerujem u njegovu »objavu«. Znam prema tome, da moram živjeti po Njegovim zapovijedima i da u tome nadnaravno dobrom životu mogu očekivati obećano blaženstvo. To je ukratko ideologija *kršćanske religije.*

Kako ljudi do nje dolaze; kojim putem vjeru *prihvaćaju* odn. ne prihvaćaju? — jedno je pitanje, a drugo: kako se *dokazuje* njezina istinitost; kako ćemo opravdati kršćansku religiju?

Na prvo (psihološko) pitanje možemo općenito odgovoriti ovako: da čovjek dođe do vjere u Krista, traže se uvjeti od strane *Boga* i *čovjeka.* Ako je istina (kako po objavi doista jest), da je ljudima određena nadnaravna svrha života, onda mora da je i njezina oživotvorba nadnaravna, tj. ne dostaju naravne moći čovjeka (razum i volja), nego je potreban nadnaravni izvor svrsishodnog života ili »milost«. No potrebna je također *milost Božja,* da čovjeka privodi vjeri u Krista; jer sve, što se odnosi na svrhu života, kako je po Kristu određena, ne proizlazi iz potrebe i sposobnosti razumnovoljne naravi. Odredivši svima ljudima nadnaravnu svrhu, koja se postizava po moralnom ujedinjenju s Kristom, Bog daje u to ime svima ljudima potrebnu milost, koja ih čini pripravnima prihvatiti sve, što se traži za polučenje nadnaravne životne svrhe. Da netko upozna i prizna Krista, to zavisi također od *naravnih* uvjeta. »Da u čovjeku nastane *vjera u Boga* (kaže Pribilla), potrebno je traženje kozmičkog smisla, teženje za pravim smislom života: s otupljenim i skeptički nakaznim čovjekom ne će se susresti Bog«. Ima dakle duševnih stanja, koja onemogućuju postanak vjerovanja u Krista. »Otupljen« je, tko ne traži istine, kome nedostaje ljubav za istinu i zato odbacuje ili bezrazložno sumnja o svemu, što se odnosi na Boga. U toj se otupljenosti ima tražiti glavni izvor današnjega bezvjerja. Njegove žrtve nalazimo u širokim redovima poluinteligenata, koji se cinički (u tome je njihova mizerija) podruguju i onome, što je umnicima svetinja. Nalazimo ih u redovima kapitalista, koji fraziranjem o humanitarnosti i socijalnoj pravdi piju krv izmučenih, napuštenih, siromašnih, bolesnih, sakatih i slijepih, a ciknu kao otrovnice zbog »nesocijalnosti«, kad se radi o zajedničkoj imovini Crkve (kao i jedan bogati mason), dok su pri tome prepuni razumijevanja za privilegirane gangstere i multimilijunske dobavljače šljunka. Nalazimo ih u redovima »elite«, oportunističke i podlački plazave ispred nasilne vlasti, a prosvjetiteljski slobodoumne pa dakako u pitanju vjerskog »nasilja«. U redovima poluučenjaka, koji načuše, da je njihova stručna znanost i još neka filozofija odavna obračunala sa srednjovječnim nazorima kršćanstva. Svi su ti tipovi zgusnuti u masonskim redovima, što patopsihološki objašnjava njihovu solidarnost u borbi protiv religije. Nikada tu nije bilo mjesta ljubitelju istine, koji se mučno probija kroz svoje skepse duboko iskrenom i poštenom težnjom za spoznajom istine o životu. Takva težnja i pronalazi putove k istini, kako dobro znadem iz iskustva. Evo: sad umre jedan, pa za neko vrijeme drugi i treći i četvrti i sve moji nekoć dobri znanci, drugovi, draga lica, s kojima sam zajedno doživljavao — a sada ih nema. Kuda su svi ti ljudi nestali? Tako će doći dan, kada će i drugi reći, da ništa zajedno ne doživljuju sa Stjepanom Zimmermannom, jer ga nema među živima. Zar se živi samo »na zemlji«? Je li ikoja mogućnost posmrtnoga života, i koja? . . . Za koju bih želio da mi bude zadnja riječ života: kletva, zdvojnost, svemirski zanos? . . . Što bismo dali, da nas ne zadesi teška bolest i nevolja: bez ruke, noge, slijep? A ima li iznad svih životnih dobara još neko neprolazno dobro? . . . Otkuda su naši životi? Imamo li išta očekivati nakon smrti? . . . Što nam daje kršćanstvo? Zar bi tko ukrao tuđu ženu, da je pravi kršćanin; zar bi društvena vlast (općinska, državna) mogla nekažnjeno pljačkati, da je na dohvatu kršćanstva; zar bi nezaposleni i bolesni očajavali i gubili živote, kad bi u socijalnim ustanovama bilo praktičnoga kršćanskoga duha? . . . Tako, evo, na sve strane daju iskustvene činjenice materijal refleksiji ili razmišljanju o životu i pobude za pitanja o religiji. Najrazličitiji su dakle putovi, od kojih zavisi *postanak* vjere. Pri tome dakako valja razlikovati između vjere u *Krista* i (u širem značenju) vjere u *Boga,* koliko još ne dolazi u obzir Krist i Njegova objava. Osim toga treba razlikovati između

religioznog i *kritičkog* odnosa prema Bogu odn. Kristu. Izrazom »kritički« označujemo teoretsko opravdanje vjere u Boga (na području teodiceje i religijske filozofije) kao i vjere u Krista (po apologetici). Jedno je i drugo naučni posao (filozofa odn. teologa), a *predmet* je izučavanja u jednu ruku Bog, u drugu Krist. O Bogu će filozof-metafizičar (u teodiceji) postavljati pitanja glede eksistencije i naravi, a religijski će filozof izučavati bit religije; prvi se ne će ni obazirati na religiju ili osobni saobraćaj s Bogom, a drugi će uočiti upravo taj odnos. Religijski će psiholog pitati: kako ljudi dolaze u religijski odnos prema Bogu, ili kako u njima nastaje vjera u Boga odn. vjera u Krista? Ispred toga pitanja pretpostavlja se dakle *činjenica* vjerovanja (na kome se religioznost osniva) i ona je upravo predmet kritičkog izučavanja ili teoretskog (filozofijskog i psihološkog odn. apologetskog) spoznanja. Drugo je, kad se govori o tome naučnom spoznanju, a drugo religiozni život, u kome je uključeno (isprednaučno) znanje vjerovanja ili priznavanja Boga (Krista). To smo posljednje imali u vidu navodeći malo prije »putove«, kojima se dolazi do vjere u Boga i napose Krista, odn. koji od vjere odvraćaju. Za postanak religioznosti — zapravo za jedan njezin konstitutivni element, a to je priznavanje (vjerovanje u) Boga — iziskuje se (kao i za moralnost) *osjećanje* za dobro i sveto; bez toga nema promišljenog obrazlaganja i spoznaje putem sudova. Ne samo da na spoznaju utječe teoretski i praktični interes, nego originarna zahvaćenost po nečemu počitanja vrijednome, nejasna *slutnja* o najvišemu, nereflektirana *čežnja* za najviše vrijednim, od obrazloženog mišljenja nezavisno znanje o konačnoj usidrenosti čovjeka i svega kozmičkoga u transcendentnome, a u tome je zadatak religioznog držanja, gdje je već uključena slutnja o dobrome i spremnost na dobro (Steinbüchel). Čovjek ima religijski »a priori« (Willwoll), tj. svijesno odnošenje prema Bogu (odn. kršćanstvu) zavisi od spoznajno voljnog inventara, kojim pojedinac apercipira istine o Bogu, dakle od individualno psihičke, a dašto i od socijalne komponente.

Drugo je bilo pitanje (apologetsko): kako ćemo dokazati ili *opravdati istinitost* kršćanstva? U pitanju njegova prava na opstanak ne može o kršćanstvu odlučiti ništa drugo osim objektivne naučne kritike, koja ima ispitati *filozofijske i historijske temelje kršćanstva.*

Naravni i nadnaravni red religije i morala

1. Vječni zakon Božje providnosti

Predstavimo sebi, kao da je Bog na jednoj strani, a svijet (i ljudi u njemu) na drugoj, pa ćemo gledajući na svijet sa stajališta Božjega lakše razumjeti *providnost.* Bog je svijet stvorio, i kad je svijet tu, sad se Bog za nj brine. Ta briga sastoji već u tome, da Bog svijet uzdržava u opstanku i da s njime *sudjeluje.* Taj stvaralački nastavak, može se reći, da spada donekle također na brigu ili providnost Božju; ali zapravo spada na nju to, da stvorovi svijeta opstoje i djeluju *u odnošaju s postavljenom svrhom:* svršni je odnošaj svijeta zapravo predmet Božje providnosti. Ukoliko? Bog je svijet »providio«, zbrinuo, opskrbio za polučenje svrhe. Zato mora Bog u prvom redu *znati, na koji način mogu stvorovi da tu svrhu postizavaju;* to je kao »metnuto pred« Božje znanje. Ni to još nije potpuna providnost, jer sama *mogućnost* postizavanja svrhe još nije sve što spada na providnost, nego *zbiljsko* postizavanje (ostvarivanje, polučivanje, oživotvorba) — to je tek ono, što Bogu »zadaje brigu«, ili na što se odnosi providnost. Odvijeka Bog znade za stvorove, pa i za mene, kako će me *opskrbiti i rukovoditi k određenoj svrsi života. Bog »predviđa« put k svrsi* (cilju) našega života i svega stvorenoga.

Kad znamo, da je Bog dao stvorovima svrhu (jer inače bi ih stvorio bez ikojeg razloga, bezumno), sigurno je, da znade i za *svršno uređenje* tj. znade, što je sve potrebno stvorovima s obzirom na njihovu *upravljenost (usmjerenost) k svrsi.* Red sastoji baš u tome, da su razne stvari razmještene (disponirane) po nekom jedinstvu; a svršni red znači, da su razmještene prema jednoj svrsi. Tako je kod izgradnje kuće mnoštvo radnika i poslova ujedinjeno k svrsi (cilju) zgotoviti kuću. *Svršni red* znači djelatnu (praktičnu) uređenost prema svrsi, raspored svega, što treba za postignuće svrhe. Zamisao toga reda u Božjem umu jest *ravnalo, osnova (plan) za njegovu izvedbu ili postignuće;* kao da praktični um diktira: ovako će stvorovi ostvarivati svoju svrhu! To *određivanje,* na koji način (kako) da stvorovi »idu« k svrsi, nalazi se u Božjem znanju (»pro-

mislu«) i ujedno je izraz Božje volje. Tu odredbu, pravilnik, ravnalo (normu, direktivu) zovemo *vječni zakon.* Zato »vječni«, jer u Božjem znanju i volji nema prolaznih čina, nego je sve odvijeka; a »zakon« znači odredbu razuma za opće dobro zajednice. Posebice i u potpunom smislu izdaje se zakon za ljude kao razumne stvorove, koji znadu za svrhu i na koji način treba raditi prema svrsi. Da vječni zakon zaista postoji u Božjem umu, slijedi otuda, što je on nužna pretpostavka za svršno sudjelovanje Božje sa stvorovima. Jer kad znamo, da je Bog stvorovima odredio svrhu, i da *sudjeluje sa stvorovima u izvedbi te svrhe* — a to je upravljačka providnost! —, onda je to moguće samo na temelju zamišljene odredbe o tome, kako treba da se svrha izvede ili postigne; tu pak odredbu zovemo vječni zakon. Njegovo izvršenje ili *upravljanje* svijetom spada također na providnost.

2. Naravni red

Svršni red svih stvorova zovemo *naravni* red. Zašto?

Izraz »narav« jest raznoznačan. »Naravno« (prirodno) može da znači ono, što je nekom ili nečemu prirođeno (lat. nasci, roditi se, otud natura; grč. fíein, otud fizis, priroda; fizički = tjelesno, zatim = stvarno ili realno). Naprotiv kad ne mislimo na sve, što je kome prirođeno, nego baš na bitno, samo na ono, što je glavno, nužno (na pr. što je kod svih ljudi zajedničko), onda ova bit = narav. Tako mi imamo pojmove o raznim naravima (i o naravi Božjoj). Kad gledamo, koliko su stvari neovisne o našem poimanju, možemo reći, da je narav = ono, što u sebi eksistira (supstancijalno, na pr. čovjek) te je izvor ili počelo (princip) djelovanja. »Naravno« je sve, što sačinjava (konstituira) neko biće (= stvar, osobu) ili što je tom biću potrebno, da bude ono, što upravo jest, na pr. čovjeku je naravno, da ima razum (sposobnost mišljenja). Naravno je prema tome i sve, što biće *zahtijeva* na osnovu svoje bitnosti (»naravi«) — na pr. kod čovjeka, da ima od Boga određenu svrhu svoje razumne naravi —, kao i ono, za što je *osposobljena,* na pr. ljudima je »naravno«, da imadu znanje, do koga dolaze pomoću osjetila, i da su sposobni spoznati Boga.

Za naravni red svih stvorova prema svrsi dolazi u obzir: 1.) sama *svrha,* koju je Bog odredio stvorovima, 2.) *stvorovi* s obzirom na njihovu narav, kojoj je svrha određena, i kojom stvorovi (pomoću svojih sposobnosti) polučuju svrhu, 3.) *sredstva* za postignuće svrhe, tj. svršno djelovanje stvorova, 4.) zakon (ravnalo, mjerilo, odredba), kako da se djeluje. Od sviju tih četiriju momenata zavisi »naravni red«; napose koliko se tiče čovjeka.

Prema našoj razumnoj naravi dao nam je Bog kao naravnu svrhu to, da Njega *spoznamo* — posredno, putem stvorenoga svijeta i svog života — i da u Njemu (na osnovi posredne spoznaje) nalazimo najviše dobro za svoju sreću, tj. da Njega *ljubimo* (hoćemo). Mi smo uzročnici, koji moramo postići životnu svrhu vlastitim *djelovanjem,* s kojim Bog sudjeluje. A to je djelovanje naših sposobnosti, *razuma i volje,* kojima treba da svrhu oživotvorujemo. Način, kojim se to može postići, određen je vječnim zakonom, ukoliko je primijenjen na ljude, a zovemo ga *naravni zakon.* Po njemu razaznajemo, koja djela (voljni čini) vode k svrsi, a koja ne; razlikujemo vlastite čine prema tome, da li odgovaraju ili ne odgovaraju našoj razumnoj naravi, koliko je svrhovito »naravnana«. U toj razlici sastoji moralnost naših čina ili kvalificiranje u dobre i zle čine.

Čovjek je dakle metnut pred Božju providnost s obzirom na postignuće svoga životnog dobra; objektu providencije pripada napose čovjek u relaciji sa svojom svrhom; ili Bog je vječnim zakonom odredio ljudima, kako će oživotvoriti svoje najveće dobro. U Božjem umu (volji) postoji zamisao i odredba o onom putu, koji ljudsku volju vodi k životnoj svrsi; ta odredba znači vječni zakon. Njime je određeno, što čovjek s obzirom na svoju svrhu mora činiti i što ne smije. Po Božjoj providnosti normirani svršni odnos (finalna relacija) jest *naravni red,* koliko se čovjek u njemu nalazi po svojoj naravi, tj. koliko je *svršno dobro primjereno čovjekovoj naravi.* Kada pak znamo, da je naše životno dobro *u Bogu,* to znači, da ono po naravnom redu dolazi u obzir za čovjeka, koliko je on *naravno sposoban* 1.) da Boga spozna, 2.) da za Bogom teži i 3.) da svoje dobro u Njemu oživotvoruje prema naravnom moralnom zakonu. Ako je Providnost odredila ljudima *nadnaravno dobro* kao životnu svrhu, onda je čitav svršni red nadnaravljen. To bi dakako trebalo ljudima *objaviti;* a historijski je dokazano, da je to Bog doista objavio po Isusu Kristu.

3. Naravni red zbiljski postoji

Naravni red — odnošaj naše razumne naravi sa životnom svrhom u Bogu — jest *stvaran* (zbiljski, realan), tj. nezavisan od

toga, da li netko na nj misli i da li ga usvaja ili ne. U samoj našoj naravi, koliko je od Boga stvorena, uključen je taj odnošaj, da je od Boga upravljena (naravnana) k određenoj svrsi. Ta u razumnoj naravi osnovana (fundirana) upravljenost k svrsi jest za čovjeka naravni red. Bog (Stvoritelj i Svrhodavac) eksistira stvarno, i prema tome je također naša svrha u Bogu stvarna, a stvarna je i razumna narav, pa je zato nesumnjivo stvaran i sam odnošaj (veza) te naravi sa svrhom, ukoliko je Bog razumnim stvorovima odredio, da oživotvore svoju svrhu (ujedinjenje s Bogom). Po vlastitoj smo naravi od Boga *povezani* s našom životnom svrhom. Naš duh (= razum i volja) stvoren je od Boga, potiče od Boga, a određeno mu je, da k Bogu dođe ili da oživotvori ujedinjenje s Božjim životom. To je »naravni red«, koji eksistira stvarno, jer su stvarni njegovi nosioci: Bog i razumna narav.

4. Istine i pravila (dužnosti) naravnog reda

Naravni red mora postati *predmet razuma i volje*, tj. mora se očitovati razumu i volji: mi moramo razumski *znati za tu svrhu* i moramo *znati za sredstva* (= kako da svojom voljom postignemo svrhu). Zato »moramo«, jer naravni red ne bi za nas ni postojao, kad ne bismo za nj znali. Čim je Bog 1.) svrhu postavio i prema tome 2.) nas obvezao, da je oživotvorujemo, slijedi 3.) da mi za taj naravni red moramo znati. Naravni red nam je objavljen ili obznanjen, kad znamo izvjesne *istine o životnoj svrsi i pravila za oživotvorbu*.

Bog nas je stvorio, On nas uzdržava i s nama sudjeluje; naša je dakle ovisnost potpuna. Sve, što imamo, i što nam služi u životu, darovano je od Boga: On je izvor svakog našeg dobra. Bog je naš svršetak, svrha ili cilj života, najviše dobro za našu sreću. To su *istine* naravnog reda.

Bog je zakonodavac, ukoliko nam je odredio, na koji način možemo svojim činima oživotvoriti životnu svrhu i sreću. Dao nam je dakle izvjesne dužnosti za oživotvorbu svrhe. Kojegod bile te *dužnosti*, svakako je prva među njima ta, da Boga priznajemo i poštujemo iznad svega, ukoliko je On uzvišen iznad svega drugoga (najsavršeniji). Sve dužnosti naravnog reda čine *naravni moralni zakon*, koji prema vječnom zakonu (= Božjem planu kozmičke uređenosti) ravna ili upravlja našom voljom k svrsi, te je kao *pravilnik* za ispravni put života, na koji smo obvezani radi postavljene nam svrhe u Bogu.

Istine o Bogu kao svrsi i pravila za naše (voljne) čine kao sredstva, — to je izraz naravnog reda u ljudskoj svijesti (razumu i volji); to je svijetlo, u kome nam se ukazuje naravni red. I kao što je taj red *općenit* za sve ljude, a vječan kao Bog, jednako su takove istine i pravila (dužnosti) naravnoga reda. Kao što smo rekli, da naravni red postoji stvarno i nezavisno od toga, da li ga itko priznaje, tako sad za *očitovanje* naravnog reda možemo reći: to očitovanje (= istine i pravila) važi zauvijek i za sve ljude sasvim nezavisno od toga, što i kako pojedinci misle i rade.

5. Historijske religije i naravna religija (subjektivno, objektivno)

Pogledamo li povijest čovječanstva i živote pojedinaca, vidimo, da su ljudi vrlo *različito* shvaćali istine i pravila naravnog reda. Jedni su mislili o Bogu ovako, drugi onako; jedni su tumačili moralne dužnosti ovako, drugi onako. Ali svuda i uvijek su bile neke istine i neka pravila. Zapravo ljudi su tako smatrali ili držali (»vjerovali«), da je istina ono, šao znadu o Bogu i o svojem odnošaju prema Bogu. U historiji postoje različiti skupni oblici (kolektivne forme) mišljenja o Bogu i moralnih pravila, tj. postoje različite *historijske religije*.

Sad nam se otvorio vidik u dva pravca: prema »gore«, k naravnom redu i njegovim vječnim, općenitim *istinama i pravilima*, — i prema »dolje«, k faktičnim historijskim spoznajama tih istina i pravila. To je posljednje »religija« u *historijskom* smislu, a prvo u *naravnom* ili osnovanom u samoj stvarnosti: Bogu i razumnoj naravi. Historijske spoznaje o Bogu i moralna pravila znače historijsku stvarnost, koja može, a ne mora da odgovara ili da je u skladu (da se podudara) s apsolutno (nezavisno od pojedinih ljudi) vrijednim istinama i pravilima naravne religije.

Dakako istine i pravila žive u ljudima, ukoliko oni za njih zadu i njih se svojim činima drže. Ukoliko su dakle ljudi raspoloženi (disponirani) da naginju k tim istinama i pravilima naravnog reda, kažemo, da imadu krepost religije ili *religioznost*. To jest, ljudi poštuju Boga — prema svome shvaćanju o Njemu — i drže se moralnih pravila pa su utoliko religiozni. Oni su svijesni subjekti religioznog života, i zato kažemo, da je to subjektivna religija. Ona

obuhvata uglavnom ove čine: *priznavati* Boga kao najviše biće i klanjati se u svojoj ograničenosti; *zahvaljivati* za primljena dobra *i moliti se* za buduća dobra; žaliti (kajati se) za učinjena svoja zla. Sve je to unutarnje poštovanje (kult) Boga, a oduvijek su ljudi iskazivali poštovanje Bogu i vanjskim (obrednim) načinom. U subjektivnom smislu znači dakle religija (a u tom smislu = religioznost) *poštovanje Boga moralnim životom i takvim činima, kojima smo Bogu privrženi, odani, ljubavlju privezani.*

Za razliku od subjektivne, kažemo, da je *objektivna* religija *skup spoznaje i pravila* o našem odnošaju prema Bogu.

6. Naravna religija

Kad uzmemo u obzir naravni odnošaj, tj. razumnu narav i njezinu svrhu, koliko ih razumski upoznajemo, kažemo, da je na tome osnovana *naravna* religija. Od nje treba razlikovati historijske elemente, u kojima nisu sadržane istine o snošaju razumne naše naravi s Bogom.

Objasnimo ponovno temelj naravne religije!

»Hoću da ukupno kozmičko događanje bude na taj način (po tima zakonima) ravnano, upravljeno k zajedničkoj svrsi«. Ta riječ Božja — kako ju zamišljamo u toj formuli — jest *vječni zakon.* Ta je riječ mudrosti Božje: znanja i volje. Bog *hoće* taj kozmički red i prema tome *zna* za njega. Bog odvijeka »gleda« kozmički red, i upravo to ravnajuće, upravljajuće »gledanje« zovemo vječni zakon. *Što* je upravljano i *k čemu* (kojoj svrsi) jest upravljano?

Sve, što postoji u kozmosu (svijetu, svemiru), sve stvari, *sve, što se događa ili zbiva,* sve je to od Boga upravljano. Sve se naime na stanovite načine ima događati, i to zato ili utoliko na stanovite načine, da se upravo postigne svrha; a nju možemo izreći ovako: ima da se očituje u svemu Bog.

Nisu sve stvari u svijetu jednake: jedne imadu ovu, druge onu narav. Zato će i sve ono, što se u svijetu događa, na različite načine *odgovarati pojedinim naravima.* Svršni red u svijetu oslanja se na različne naravi pa je on zato *naravni red.* Odredba Božja, da vlada naravni red, jest vječni zakon.

U sveobuhvatnom okviru naravnog reda postojimo i mi ljudi s našom razumnom naravi. Mi ćemo dakle po odredbi Božjoj *prema našoj razumnoj naravi* biti upravljeni k životnoj svrsi. To je naravni red za ljude. Što to znači?

Mi razumno ili sa prosuđivanjem odabiremo svrhe i na osnovi prosuđivanja (promišljenosti) odlučujemo se: hoćemo ili ne ćemo. Te hotnje zovemo voljni čini (jer je »volja« sposobnost htijenja). I naši su voljni čini jedna vrst kozmičkog događanja; od ostaloga različna utoliko, što voljno događanje nije fizički nužno, nego je slobodno ili prema razumskim razlozima odlučeno. *Razumski* i *voljni čini* zajedno znače dakle put ostvarenja naše svrhe; oni sačinjavaju sredstvo, kojim razumna narav kao tvorni uzrok sebi tvori, čini, proizvodi, oživotvoruje, ostvaruje, polučuje svrhu. Koju? Očitovanje Boga (jer je to, rekosmo, jedini razlog u Bogu, da je stvorio svijet). Prema tome moramo (razumom) spoznati Boga i (voljom) htjeti da postignemo svrhu. Naravni red za nas ljude sastoji u tome, *da Boga prema razumnoj našoj naravi spoznajemo i ljubimo.*

Šta i kako znademo o Bogu kao našoj svrsi? To je 1.), a 2.) je pitanje: kako Boga *ljubimo?*

Na 1.) smo pitanje odgovorili. Ljudi su (gledamo ili samo na razumnu narav kao takovu bez obzira na pojedinačne okolnosti) sposobni da znadu ovo: »ima Bog, koji je uzrok svijeta, vječan, posvudan, svemoguć, sveznajući . . ., koji ravna svijetom i našim životima k određenoj svrsi«, — uopće sve, što o Bogu filozofski dokazujemo, a što obični (nefilozofski) čovjek znade bez dokazivanja. U svakom slučaju mi smo kadri (po svojoj naravi) imati *istinite spoznaje o Božjoj naravi (svojstvima) i napose o našem odnošaju prema Bogu kao svrsi života, tj. napose o našem svršnom ili naravnom redu.* Drugim riječima mi smo kao razumna bića sposobni znati, tko je Bog, i koja je zadnja naša životna *svrha.*

Te istinite spoznaje o Bogu kao životnoj svrsi čine prvi sustavni dio *naravne religije;* i to *objektivne* religije, ukoliko kod tih istina *ne gledamo na subjekte* ili pojedine ljude, koji ih spoznaju. A jer se one još i podudaraju ili jer *odgovaraju naravnom redu* (svršnom našem odnošaju prema Bogu), zato čine *pravu, ispravnu* ili (sad u tom smislu) *objektivnu religiju.*

Pojedini ljudi imaju svoje posebne spoznaje o naravnom redu, to je prvi sastavni dio religije *subjektivne* (religioznosti). Te spoznaje ne moraju uvijek i kod svih ljudi da budu istinite, tj. mogu kadgod i da se ne podudaraju s naravnim redom, pa utoliko *nisu prava* (objektivna) religija. Utoliko su »objektivna« religija,

što ne gledamo na pojedine ljude, nego samo na spoznaje; a nalazimo ih u historiji kao pojedine religijske nauke (mišljenja) o Bogu i naravnom redu. Panteistički, deistički i mnogi drugi nazori čine takav sastavni dio objektivne religije, ali krive, neistinite (i u tom smislu ipak neobjektivne).

Na 1. smo pitanje odgovorili i glede toga, *kako* znamo za Boga. Naše je znanje *posredno*, preko učinaka spoznajemo uzrok; o Bogu su naše spoznaje stečene postepeno (diskurzivno), po uporeďenju (sličnosti) sa svijetom. Zato i mogu te spoznaje da budu djelomično istinite (pa je o Bogu zaista bilo u historiji mnoštvo zabluda).

Na 2. pitanje, o ljubavi Boga, daju nam odgovor *dužnosti,* koje nam je Bog odredio kao sredstva za polučenje svrhe. Kad upotrebljavamo sredstva za neku svrhu, onda nam je ta *svrha poželjna,* za njom težimo, i kad je postignemo, ljubimo je.

Postaviti svojoj volji Boga kao svrhu i ostvarivati svrhu po izvjesnim pravilima (ostvarivanja, htijenja), tj. znati za dužnosti naravnog reda i ostvarivati ih, — to je drugi sastavni dio religije. I to u *subjektivnom* smislu, ukoliko gledamo na pojedine ljude, koji upravo živu po svojim dužnostima ili koji se služe sredstvima za oživotvorenje svrhe, i tako ljube Boga. U *objektivnom* smislu uzimamo te dužnosti same za sebe kao skup životnih pravila.

Ta pravila (kao i shvaćanje o naravnom redu) mogu da budu *prava i kriva,* istinita i neistinita (objektivna i neobjektivna) prema tome, *da li se podudaraju s naravnim redom ili ne,* tj. da li slijede iz pravo shvaćene životne svrhe i potrebnih sredstava ili ne. Kad naime promatramo religioznost pojedinih ljudi ili kad promatramo (historijski) pojedine objektivne religije — nauke i dužnosti —, reći ćemo, da su *sasvim krive,* ako u njima nema nikojeg elementa (sastavnog dijela), koji bi odgovarao stvarnom naravnom redu, tj. kad ne bi sadržavale nikoje istine ni dužnosti o našem odnošaju prema Bogu. *Djelomično krive* su onda, kad samo donekle odgovaraju, na pr. kad bi neki ljudi znali za Boga, ali bi držali, da nije pravedan. *Sasvim ispravna* ili objektivno istinita je religija (i religioznost), kad se posve podudara s naravnim redom. Budući da ljudi mogu zapasti u neistine ili zablude (jer su razumom ograničeni) i budući da mogu odabrati krivu životnu svrhu (jer po osjetilnoj naravi naginju protiv razuma), zato ima u historiji dovoljno primjera neispravne ili krive religije (s obzirom na naravnu religiju). Kad o »religiji« govorimo, imademo pred očima *istine i dužnosti* o »redu« ili o polučivanju životne svrhe. Pri tom je opet moguće, da imademo pred očima 1.) istine i dužnosti, koliko ih *pojedini ljudi* priznaju i izvršuju (to je subjektivna religija, religioznost), 2.) istine i dužnosti za *sebe* (koje se mogu naći na pr. u knjizi, u spomenicima itd.), i to je objektivna religija. Religija nadalje može da bude 3.) *istinita* (= objektivna, ukoliko odgovara svom objektu, tj. svršnom redu) i 4.) *neistinita* (djelomično, jer kad je sasvim neistinita, tj. kad nikako ne odgovara našem stvarnom odnošaju prema Bogu, onda i nije više religija).

Neistinito ili krivo je religiozan, tko na pr. ne bi shvaćao Boga, kako uistinu jest; a nepotpuno je religiozan, tko Boga istinito shvaća, ali samo u nekom stepenu, djelomično. To važi ne samo, koliko se tiče shvaćanja o samom Bogu, nego također o čovječjem odnošaju s Bogom, na pr. tko bi mislio, da Bog hoće naša fizička zla kao svrhu. Ne tiče se to samo shvaćanja (znanja), nego i dužnosti: krivo je religiozan, tko bi kao dužnost smatrao da bude okrutan. Naprotiv prava ili istinita religioznost je kod onih ljudi, kod kojih *spoznaja i vršenje dužnosti* odgovara »redu« ili svršnom odnošaju (naravnom odn. nadnaravnom). Budući da taj odnošaj stvarno postoji, a spoznaja i htijenje (vršenje dužnosti) se s njime stvarno podudara, zato takvu istinitu religioznost zovemo stvarna ili objektivna. — Ako sad ne gledamo na religiozne ljude, koji proživljuju svoje spoznaje i svoje htijenje, nego na ono, što spoznavaju i hoće, tj. na gotove spoznaje i dužnosti (koje su kao »metnute pred« pojedinačno spoznanje i htijenje, i zato kažemo, da su mu »predmet ili objekt«), onda su te spoznaje i dužnosti objektivna religija, a ne subjektivna (= pojedinačno proživljavana). Mogu opet da budu istinite i neistinite (kao i kod subjektivne religije), na pr. kad bi se našla dva historijska natpisa (= objektivno!) o religijskom shvaćanju (subjektivno!), jedan bi od njih mogao da pokazuje istinitu (=objektivnu, ispravnu) religiju, a drugi krivu, jer bi nam jedan svjedočio, da su dotični ljudi shvaćali Boga kao čisti duh, dok su Ga drugi smještali u tjelesne stvari. Gdjegod nailazimo na odnošaj s Bogom, tu je religija, samo ako se pri tom može ustanoviti i najmanje obilježje ispravnog shvaćanja o tom odnošaju.

7. Nadnaravni red

Nije li Bog *mogao* nas ljude staviti u odnošaj prema sebi ne samo na osnovu naravnog reda, nego *nadnaravnog?* Ne pitamo, da li to zaista jest učinio ili nije, nego samo pitamo za mogućnost.

»Nadnaravni« red imao bi da obuhvati navedena četiri momenta, od kojih zavisi naravni red: svrhu, uzrok, sredstva, zakon.

Ako je Bog namijenio ljudima (u vječnom zakonu) nadnaravnu svrhu, to bi moglo da bude jedino nešto takvo, što nadilazi ili prehvata razumnovoljnu našu sposobnost i zahtijevanje (teženje). Kod naravne je svrhe Bog predmet *posrednog* našeg znanja i htijenja, a kao nadnaravna svrha moglo bi da bude samo neposredno (intuitivno) znanje ili »gledanje« Boga, tj. takvo shvaćanje, kojim Boga u Njemu samome (a ne tek po stvorovima) spoznajemo i na osnovu toga se voljno s Njime sjedinjujemo. Takav naš život ujedinjenja s Božjim životom značio bi »pobožanstvenje«, a takva svrha sasvim nadilazi našu naravnu sposobnost i zahtijevanje.

Prema tome mi ljudi kao djelatni uzroci, koji bi imali da takvu svrhu oživotvorimo, ne bismo to bili kadri po svome razumu i volji, nego bi potrebno bilo, da nam Bog dade novi, *nadnaravni izvor (sposobnost)* djelovanja i da u svakome našem djelu (činu) nadnaravno djeluje.

Sredstva za nadnaravnu svrhu, tj. nadnaravna naša djela, imala bi i svoj nadnaravni *zakon.*

Sve bi nam to Bog morao nekako obznaniti ili objaviti, ako je zaista tako odredio.

Izvan svake je sumnje, da mi ljudi možemo primiti nadnaravne Božje pomoći, tj. naša je razumna narav podesna da bude »uzdignuta« u nadnaravni život pomoću Božjom, koja nam po naravi pripada. To je moć našeg »pokoravanja« Bogu ili naša razumnovoljna pristupačnost (prihvatljivost) za nadnaravnu (»milostivo« darovanu) pomoć u oživotvorbi nadnaravne svrhe. Svi su stvorovi uostalom po svojoj naravi udešeni za to, da se podvrgnu Božjoj volji.

Kako smo po svojoj naravi osposobljeni za nadnaravnu svrhu?

Po razumnoj smo naravi Bogu »slični«, tj. mi smo u životu sposobni spoznavati (razumijevati, intelligere) i po toj savršenosti *spoznaje* nalikujemo Bogu, jer i u Njemu je spoznaja (bez ikoje nesavršenosti). Tu sad treba odmah naglasiti, da izraz »spoznaja« ne znači osjetilno znanje (kad gledajući, slušajući, dodirujući ... opažamo vanjski svijet), nego misaono ili razumsko (intelektualno, racionalno), tj. takvo, kojim shvaćamo istinu o svemu uopće, a ne o vanjskim stvarima, ukoliko su osjetilnom opažanju pristupačne (pojavne, konkretne). Takva spoznaja (općenita, istinita, nužna) nije osjetilno tjelesna, nego duhovna: i mi smo dakle *duhovne* naravi kao i Bog pa smo utoliko slični. Ne samo što smo duhovni (netjelesni) po razumu, nego i po *volji* ili sposobnosti djelovanja na osnovu spoznaje. Naša razumno-voljna narav (= duh) jest onaj subjekt, koji je podesan (prikladan) da stupi u odnošaj s nadnaravnom svrhom. Treba naime znati, da ta »svrha = spoznaja (razum) i volja« zapravo = *»ujedinjenje naše spoznaje i volje s Božjom«* (i to takvo ujedinjenje, kojim Boga neposredno — ne tek preko stvorova — znamo i hoćemo). Prema tome je »nadnaravna svrha = spoznaja i volja«, a naša »narav također spoznaja i volja« — samo što između njih nema omjera (proporcije) —, i tako postaje s naše strane moguće, da prihvatimo nadnaravnu svrhu ili da budemo od Boga stavljeni s njom u odnošaj. Time smo dokazali mogućnost nadnaravnog svršnog reda s obzirom na našu narav. Da naravnim redom *nije isključena mogućnost* nadnaravnog sa strane Božje, slijedi otuda, što Bog nesumnjivo može nama kao svojim stvorovima odrediti svrhu života, kako hoće.

Ni u kom dakle pogledu nije opravdano, kad misle *naturalisti,* da je za čovjeka nemoguće nešto iznad naravi, ili da je isključena mogućnost nadnaravnog reda.

Ako ga ima (jer dosad još ne znamo drugo, nego samo da je moguć), značilo bi, da je takav red usavršenje naravnog reda, a ne njegovo uništenje, jer je razumska naša narav neuništivi nosilac reda na osnovu određene joj svrhe. Ako nam i jest Bog iznad (vrhu) razuma i volje dao takvu svrhu, koju nam po njima nije trebao dati (dakle bi je dao samo po nadnaravnoj dobrohotnosti ili milosti), ipak je Božje nadnaravno (»milostivo«) sudjelovanje povezano s našim djelovanjem razuma i volje: nadnaravni uzrok (= Božja milost) »podiže« naravni uzrok razuma i volje.

Može se i to reći, da čovjek *po svojoj naravi* teži za nadnaravnom svrhom. Ne »po naravi«, ukoliko bi nam bila ta težnja prirođena, nego nakon što nam se razvio razum, te smo Boga upoznali posredno (putem stvorova, iz učinaka Božjih, tj. iz promjenljivosti, nenužnosti, uređenosti svijeta i života). Po naravi naime težimo, da iz učinaka upoznamo uzroke, pa smo tako

upoznali i Boga, koliko je naša životna svrha. Kad smo (razumom) dotuda došli, ipak sad uviđamo, da je naša spoznaja Boga vrlo *nepotpuna,* i zato nije takva, da bismo u njoj našli *potpuno zadovoljstvo* (sreću, blaženstvo). A za takvim zadovoljstvom težimo po naravi, pa zato je — u jednu ruku tom težnjom, a u drugu spoznajom vlastite razumske ograničenosti (gledom na naše spoznajno ujedinjenje s Bogom) — izazvana u nama težnja: »bar da nam je Bog dao takvo ujedinjenje, koje nadilazi naše sposobnosti«. To je dakle uvjetna težnja, jer se odnosi na Božju dobrohotnost, koja nam po naravi ne pripada, i po našoj posrednoj spoznaji Boga ne znamo, da li nam je zaista odredio nadnaravnu svrhu.

Napokon takva je svrha *neostvariva* s naravnim našim sposobnostima; mi bismo mogli samo od Boga da budemo »uzdignuti« u nadnaravni red. Narav ga sama po sebi *ne zahtijeva,* jer bi to značilo, da traži nešto izvan svojih sila, tj. razumski-voljnom silom ne može zahtijevati onaj razumsko-voljni život, koji je u Bogu. Ostvarenje nadnaravne svrhe ili nadnaravno »pobožanstvenje« prehvata zahtjev naravnih sposobnosti; zato je kriva *modernistička* nauka, da se nadnaravno samo po sebi razvija iz naravnog reda.

8. Nadnaravna i naravna religija

Da li je prema tome ispravno reći: »nema druge religije osim nadnaravne«?

Treba pripaziti: istina je, da nema druge religije, ukoliko je *Bog (vječnim zakonom) namijenio ljudima nadnaravnu svrhu,* odredio nadnaravni svršni red, kome odgovaraju istine i dužnosti; ali nije istina, da s njom zajedno ne postoji i naravna religija. Nadnaravnim Božjim sudjelovanjem (prema nadnaravnoj svrsi) samo je usavršen religijski život. Ne smijemo naime zaboraviti, da ljudi imadu *po svojoj naravi* (osjetilnim težnjama i okolnostima, ograničenom razumu itd.) *mogućnost odvratiti se uopće od Boga kao životne svrhe i prikloniti se voljno kojoj drugoj svrsi.* Na toj raskrsnici potrebno je, da čovjek načini »prvi korak«, tj. da se razumom i voljom usmjeri k Bogu ili da u naravnom religijskom pogledu pruži uvjete za nadnaravnu religioznost. Zato krivo zaključuju oni, koji drže, da ne možemo u historiji i kod pojedinih ljudi ustanoviti nikojega drugog religioznog života osim nadnaravnog zato, što je Bog odredio nadnaravnu religiju. Premda je uistinu tako odredio, ipak *naravna religija postoji kao uvjet za usavršenje po nadnaravnoj religiji,* tj. te ne bi ni moglo biti kod ljudi, koji živu suprotno svrsi same razumske naravi. Tko razumski ne bi znao za Boga niti bi se držao naravnog zakona, ne može biti razumski i voljno upravljen k Bogu kao nadnaravnoj svrsi. A gdje nalazimo i najmanji trag priznavanja Boga i svršnog odnošaja s Njime, tu je religiozni element. Zato i nalazimo u historiji razne religijske oblike, tj. razne nazore o Bogu, različiti obredni kult i moral, a ne samo nadnaravnu religiju. Zato nam je napokon razumljivo, da nadnaravne svrhe ne mogu postići, koji ne živu ni prema svršnom određenju razumne naravi ili koji živu, kao da im svrha života nije u Bogu: u stvorenim, ograničenim ili »zemaljskim« dobrima traže najviše dobro (vrijednost, smisao) života i time poremećuju naravni red te se onemogućuju za nadnaravni.

»Religija« znači duševnu (razumno-voljnu) povezanost s Bogom, vladanje (držanje) prema Bogu. To možemo uzeti *općenito:* poštovanje Boga sa svima moralnim dužnostima + znanjem o Bogu. *Napose* (specijalno): jedna posebna dužnost. Napose smo naime religiozni, ukoliko smo pripravni da se neograničenoj uzvišenosti Božjoj klanjamo, da joj se molimo, prinosimo žrtve itd. To je dakle posebna jedna krepost (vrlina) bogoštovlja. Ali osim toga mi Boga poštujemo općenito, čitavim moralno dobrim životom, kad sve svoje dužnosti izvršujemo po svima svojim krepostima. Jer kad u moralnom životu priznajemo Boga zakonodavcem i gospodarom, od koga smo ovisni, i koji nam je životni cilj, time Boga poštujemo općenito; pa zato kažemo, da religija obuhvata sav praktički i teoretski život, tj. sva dobra djela, koja dakako pretpostavljaju znanje o Bogu.

Subjektivna religija je život u bogoštovaocima; *objektivna* je skup istina i dužnosti, po kojima se bogoštovaoci ravnaju, a to je kod općenite (u širem smislu) religije ukupna teoretska i praktična nauka o Bogu.

Naravna religija obuhvaća istine i dužnosti, koliko ih razumski upoznajemo u snošaju razumne naše naravi s Bogom Stvoriteljem. *Nadnaravna* određuje poštovanje Boga iznad onoga, što je po naravi. Samo Bog može ljudima obznaniti (objaviti), na koji način određuje, da bude poštovan prema slobodnovoljnoj svojoj odredbi iznad onoga, što spada na stvorenu narav. Time ne propadaju istine i dužnosti naravne religije, nego su »uzdignute« u viši red. Prema tome možemo kod nadnaravne religije razlikovati istine i

dužnosti *zajedničke* naravnoj i nadnaravnoj religiji i takve, koje su *vlastite* nadnaravnoj religiji. I ono, što je u naravnoj religiji (na pr. istina, da je Bog osobne i neograničeno savršene naravi), objavio je Bog, pa zato treba da to i vjerujemo auktoritetu Boga Objavitelja, a ne samo što razumski spoznajemo: utoliko je taj dio nadnaravne religije sadržajno naravan, a po objavi i vjerovanju nadnaravan.

Čim znamo (po Kristovoj objavi), da je Bog ljudima odredio nadnaravnu svrhu, nema sumnje, da po Božjoj odredbi nije ljudski rod bio bez nadnaravne religije. Ta odredba ne proizlazi iz same stvorene naravi, ne osniva se u samom stvaranju čovjeka, nego je Bog stavio čovjeka u nadnaravni red po svojoj dobrohotnosti; neposredno osobni saobraćaj Boga s čovjekom ne iziskuje naša razumna narav. Njezin je zahtjev u granicama njezine sposobnosti, da spoznaje Boga i za Njim teži — da je u saobraćaju s Bogom — putem svijeta (posredno). Utoliko je čovjek mogao da ostane samo u naravnom redu (u »stanju čiste naravi«). To jest, svi su ljudi mogli ostati u odnošajima s Bogom samo, koliko su ti odnošaji osnovani u stvorenosti i koliko se mogu razumom spoznati — a to su odnošaji eksistencijalne i moralne ovisnosti (kako ih teodiceja i etika dokazuje, a ljudi za njih znadu i bez dokazivanja). Povrh toga htio je Bog da stupi s ljudima u odnošaj 1.) putem objave, tj. pouke o istinama, do kojih razumom ne bismo ili nikako ili vrlo teško došli, i 2.) prijateljske i rodbinske ljubavi (analogno rečeno). A time ne samo što nije ukinuto ono, što sačinjava naravnu religiju, nego se upravo *pretpostavlja kao osnovica, na kojoj je izgrađena nadnaravna veza s Bogom.*

Objasnimo pobliže odnos nadnaravne i naravne religije!

Sve, što je stvoreno, udešeno je prema svrsi. Bog je *Stvoritelj* i *Svrhodavac.* To jest, Bog je dao stvorenim naravima (bitnim počelima djelovanja) takav raspored ili dispoziciju, da mogu (djelatno) ostvariti određenu svrhu. To je *naravni red.*

Za čovjeka taj red znači podesnu dispoziciju naravnih sredstava prema naravnoj svrsi čovjeka. Sačinjava ga prema tome: 1. *posjedovanje svrhe* u razumskoj spoznaji Boga; 2.) dvostruki *tvorni uzrok,* a to je Bog, ukoliko je narav stvorio i s njome sudjeluje te je potiče na naravne čine (djela), i sama čovječja narav sa svojim sposobnostima; 3.) *sredstva,* i to objektivna — a to su stvorene stvari, ukoliko su naravno spoznatljive — i subjektivna, tj. djelovanje razuma i volje; 4.) *naravni zakon* toga reda, po kome smo obvezani na (moralno) dobre ili svrsishodne čine.

Nadnaravni red obuhvata: 1.) posjedovanje svrhe u neposrednom (intuitivnom) gledanju i ljubavi Boga; 2.) *dvostruki uzrok,* a to je Bog kao izvor milosti, i čovjek, ukoliko mu je narav »uzdignuta« milošću posvećujućom, ulivenom milostima i darovima Duha Svetoga; 3.) *sredstva,* i to objektivna — vanjsku objavu po Crkvi, sakramente i druga nadnaravna sredstva spasenja —, i subjektivna, a to su vjerovanje i djela nadnaravnih kreposti po utjecaju nadnaravne djelatne (aktuelne) milosti; 4.) *zakon* ili pozitivne Božje odredbe za nadnaravnu svrhu.

Nadnaravni red obuhvata dakle sve ono, čemu je Bog izvor i svrha, ukoliko to nadilazi primjerenost naše naravi. Bog može prema tome da bude predmet našeg znanja na dva načina: po *razumu* i po *vjeri.* Razumski upoznajemo Boga posredno, preko stvorenog svijeta, i utoliko znamo, da je Bog Stvoritelj, Uzdržavatelj, Zakonodavac, Svrhodavac. Vjerom upoznajemo Boga na osnovu nadnaravne objave, iz koje znamo, da je naš Otac, Dobročinitelj, Darovalac milosti i Spasitelj.

9. Osvrt na pojmovno objašnjavanje religije

Kad hoćemo naučno raspravljati o religiji, moramo dakako znati, *o čemu* se raspravlja; moramo znati, *što znači* »religija«. Ne radi se o tome, da taj izraz samo etimološki objasnimo, nego treba da značenje »religije« odredimo ili da je pojmovno definiramo na osnovu *empiričke stvarnosti.* To će reći, religiju moramo ustanoviti *kao historijsku i kao psihološku* činjenicu pa je kao takovu opisati i *po njezinoj — historijskoj i psihičkoj — pojavnosti fiksirati.*

Naučna istraživanja o spoznajnoj, umjetničkoj, moralnoj svijesti pretpostavljaju neke prednaučne, nekritičke pojmove kao i nauka o religiji. Noetika će na pr. iskustvenu činjenicu sigurne i istinite spoznaje uzeti kao predmet kritičkog ispitivanja s namjerom, da doznamo istinu o istini; naučno opravdani pojam istine bit će tako cilj naučnog ispitivanja. Jednako je kod etike: iskustveno poznati pojmovi o imperativu savjesti, o razlikovanju između dobra i zla... nameću izvjesna pitanja o samoj stvarnosti, koju tima pojmovima izričemo, da kao rezultat rješavanja dobijemo odgovore, od kojih zavisi obrazloženo (kritičko, naučno) definiranje moralnog

dobra i zla. A tako je i kod naučnog promatranja religije. Ona je predmet promatranja, koliko je iskustvena činjenica, pa je najprije kao takovu moramo fiksirati. Bilo bi krivo reći, da već pretpostavljamo ono, što tek hoćemo postići, naime pojam religije; jer mi pretpstavljamo religiju kao iskustveno poznatu činjenicu ili kao historijsku i psihičku pojavu, kod koje hoćemo da *pojavnu strukturu* upoznamo, tj. hoćemo da o religiji dobijemo iskustveni pojam, i to na osnovu *specifičnog momenta,* kojim se religija iskustveno razlikuje od svega, što nije religija. Najprije hoćemo da taj moment uočimo. Filozofski će biti nadalje zadatak, da rješavamo pitanja, koja su u vezi s opravdanjem religije ili s kritičkim *fundiranjem pojma o religiji.*

U primitivnom i kulturnom sloju čovječanstva, historijski i danas, nalazimo religiju kao *priznavanje neiskustvene nadmoći, koja utječe na svijet i napose na udes čovjeka, na njegovo životno dobro i zlo.* Neiskustvena eksistencija nadmoćno utjecajnog subjekta jest *objekt* religije, po kome je ona *specifički* determinirana kao iskustvena činjenica (pojava). Religija je dakle jedno specifički obilježeno priznavanje, koliko se odnosi na karakteristični svoj objekt: nazovimo ga »božanstvo«. Formalni objekt religije nije eksistencija božanstva, nego upravo njegov *nadmoćno utjecajni odnos prema čovjeku.* Religija se javlja kao korelativni stav čovjeka prema božanstvu: na osnovu odnosa, u kome je božanstvo prema čovjeku, *stavlja čovjek sebe u odnos prema božanstvu.* I tu sada dolazimo do bitnog elementa religije: ona nije samo priznavanje božanstva, nego je to priznavanje uključeno *u svijesti, da je čovjek životom ovisan od božanstva.* A ta se svijest očituje kao *počitanje (respekt) prema božanstvu.* To je, kažemo, bitni element, jer on konstituira religiju u svim njezinim različitim oblicima: molitvi, žrtvovanju itd.

Baš ti historijski oblici čine pojedine *historijske* religije. Kolikogod se one međusobno razlikovale, u svima iskustveno nalazimo zajedničko obilježje: počitanje božanstva. To počitanje dobiva različite oblike ponajprije prema tome, kako ljudi shvaćaju božanstvo ili koji imadu *nazor* (mišljenje) o njemu: neki drže, da je samo jedno božanstvo, a drugi drže, da ih je više; na razne načine tumače nazočnost božanstva u iskustvenom svijetu; shvaćaju ga više manje antropomorfno itd. Ipak uza sve te razlike jedna je karakteristika nepromijenjeno zajednička: nosilac moći, od koje zavisi ljudski život, tj. božanstvo. Ne kažemo »Bog« zato, da

ostavimo otvorenu mogućnost različitog determiniranja religijskog objekta; sve varijante u historijskim religijama obuhvaćene su zajedničkim pojmom »božanstva«. Objekt religije postaje u historijskim koncepcijama različito subjektiviran (monoteistički, politeistički, idealizirano antropomorfno, spiritualistički...); pa gledamo li na te koncepcije same za sebe, a ne koliko su u pojedinim svijesnim subjektima, one sačinjavaju *objektivno kognoscitivni element religije.* Historijski gledan taj je element veoma različit, obuhvaća i međusobno suprotna shvaćanja s obzirom na svojstva božanstva, ali u svima je zajedničko jedno obilježje: relacija životne ovisnosti, u kojoj je drugi relat »božanstvo«. Uzmemo li to obilježje *samo za sebe,* bez historijski diferenciranih dodataka, imademo prvi kognoscitivni element za ideju »Boga« pa s toga gledišta možemo reći, da je u svima religijama zajednički element *Bog,* a religija prema tome znači *bogoštovlje.* Kad filozofija dokaže eksistenciju Boga i kad upotpuni pojam o njegovoj naravi (biti), onda ćemo znati, koje su spoznaje o objektu religije *istinite,* pa ćemo otuda moći verificirati historijski kognoscitivne elemente. Ali već ispred filozofije, u historijski empiričkom nalazu religije, možemo njezin objekt nazvati *Bog,* koliko ideju tog objekta ograničimo na subjekt, u kome je fundirana relacija ljudske ovisnosti. *Priznavanje Boga,* iako neodređeno ili krivo određeno, tj. sadržano u priznavanju božanstva, čini dakle *prvi element historijski objektivne religije.*

Drugi element obuhvata sva ona duševna stanja, koja proizlaze iz toga priznanja, a to su stanja *strepnje* pred Bogom: bilo da se ljudi boje *zla* od Boga bilo da očekuju od Njega *dobro.* Ljudi su se smatrali različito *obvezani* prema Bogu, imali su *religijski moral.* Gledamo li na historijske oblike moralnih dužnosti, imamo drugi objektivni element religije: moralni, volitivni.

Treći je element u *vanjskim* (obrednim) činima bogoštovlja.

Uzmemo li sva tri elementa, koliko se nalaze u pojedinim subjektima, oni čine *subjektivnu* religiju (religioznost); za pojedine ljude kažemo da su religiozni, da poštuju Boga ili da su boguodani (nabožni). U njihovoj objektivnoj svijesti jest priznavanje Boga, zatim svijest moralnih dužnosti i napose dužnosti vanjskog bogoštovlja. Ta tri elementa, koliko komponiraju strukturu objektivne svijesti, zovemo *objektivna* religija u *psihološkom* smislu; dok je religija *historijski* objektivna, rekosmo, koliko psihološki objektivna religija dolazi do izražaja u konkretnim historijskim oblicima. —

Filozofski (noetički) objektivna je religija, koliko je u sva tri svoja elementa *istinita* ili koliko se osniva na istinitoj spoznaji Boga i životne relacije prema Njemu.

U historijskim se religijama nalaze ne samo neistiniti ili krivi elementi, nego također istiniti: bez ikojeg istinitog elementa nestalo bi religije. Svakako je istinit kognoscitivni element, koliko ljudi *priznavaju Boga*, kao i moralni element, koliko priznaju Boga *moralnim zakonodavcem.* Oba se elementa nalaze u razumnoj naravi čovjeka, tj. čovjek je razumski *osposobljen da sazna za Boga* i eo ipso da s Njime stupi u religijski odnos. U tomu je smislu religija *naravna.* Time se ona razlikuje od nadnaravne religije, koja nam je historijski poznata kao religija auktoritativne Božje objave. I one historijske religije, koje se razlikuju od nadnaravne, nisu »naravne« po svima svojim historijski nam poznatim (konkretno individualnim) elementima, nego samo *po onim elementima, koji su objektivno istiniti.* Sve istine, koje su ljudi razumski spoznali o Bogu u odnosu prema ljudskom životu, pripadaju naravnoj religiji. Iako postoji nadnaravni odnos, koji nije pristupačan razumskom spoznanju bez osobite obznane (objave), ipak se po njemu *ne gubi naravna religija,* jer ni uz opstojeći nadnaravni odnos ne prestaje eksistirati razumska sposobnost spoznati *naravni odnos prema Bogu,* tj. eksistencijalnu ovisnost o Njemu gledom na postanak života, smisao ili svršno određivanje životne vrijednosti itd. Koliko je čovjek upravo »čovjek« ili osobno (razumsko voljno) biće, tj. već po svojoj *osobnoj* naravi nalazi se u *moralnom* odnosu s Bogom, putem naravne moralnosti ovisan je o Bogu — i eo ipso mu *po naravi pripada religija.* Gdjegod historijski nailazimo na naravne elemente u religiji, premda iz objave znamo, da su komponirani s nadnaravnim elementima, oni sačinjavaju *naravnu religiju* — u nadnaravnom ljudskom stanju (položaju) prema Bogu. Naravna religija eksistira, koliko eksistira njezin *stvarni (ontološki) osnov,* a to je eksistencijalna i (osobno, naravno) moralna ovisnost o Bogu, te koliko eksistira njezin *spoznajni (psihološki) osnov,* a to je razumska (naravna) spoznatljivost Boga.

10. Sumarni pregled filozofskog fundiranja religije

a) S priznavanjem Boga otpočinje religija: *predanost Bogu.*

Netko bi mogao za religiju više tražiti od razumskog priznanja Boga. Ne samo »više« u tom smislu, da je ona osim priznavanja još i voljna predanost, jer to upravo i mi tvrdimo, nego utoliko, što postoji *historijsko vrelo Bogom objavljene religije* (po Isusu Kristu), tj. postoji nadnaravna ne samo naravna (razumska) Božja objava, pa zato je religija *nadnaravna predanost Bogu.* »Predanost Bogu« znači, da čovjek nije predan nečemu izvan Boga, da ne živi bez Boga, da nije praktični ateist, da ne nalazi svrhu života u nečemu, što nije Bog. Predavajući se Bogu čovjek je *voljno upravljen prema Bogu kao nadnaravnoj svrsi života.* Čim je iz nadnaravne objave sigurno, da takva svrha postoji, ili da *postoji svršno određenje čovjeka ne samo na osnovu njegove osobne naravi, nego još iznad njezinih zahtjeva i ostvariteljskih mogućnosti,* očito je, da religija znači predanost Bogu kao nadnaravnoj svrsi. Uzmemo li, da čovjeku nije iz nadnaravne objave poznato, da postoji nadnaravna svrha, ne može takav čovjek da voljno usvoji tu svrhu kao temelj nadnaravne religije. Još bi onda jedino u tom smislu bio ipak nadnaravno religiozan, koliko mu Bog *nadnaravnom svojom pomoći* upravlja volju k toj svrsi. Svi bi religiozni ljudi bili utoliko *nadnaravno religiozni,* tako da naravne religije i nema. Može li se tim putem *negirati opstanak naravne religije?*

Ne može se reći, da kod predanosti Bogu ne bi sudjelovao Bog svojom nadnaravnom pomoći (milošću); tvrdnja o takvom nesudjelovanju nije istinita uz pretpostavku, da je Bog svima ljudima odredio oživotvorbu nadnaravne svrhe (koje ne mogu sami po svojim silama oživotvoriti). I bez poznavanja nadnaravne objave ljudi su prema tome nadnaravno religiozni, koliko ih Bog pomaže za nadnaravnu svrhu. Ali je sad pitanje: *zar ta pomoć jedina konstituira predanost Bogu?* Na čemu se ta nadnaravna predanost osniva kod ljudi, koji ne znaju za nadnaravnu objavu? I takvi *moraju priznavati Boga kao svrhu života* (jer su Mu predani), a ne priznavaju Ga putem nadnaravne objave: dakle se njihova predanost *spoznajno osniva na naravnoj objavi* i utoliko je ta predanost (religija) *naravna.*

Gdje postoji naravna objava, tu je temelj naravnoj religiji. U *ontološkom* je smislu objava naravna, rekosmo, koliko postoje naravni temelji naše ovisnosti o Bogu; u *psihološkom* je smislu naravna, koliko nam se ta ovisnost razumski očituje. Naravni su temelji: 1.) eksistencijalni, koliko smo od Boga stvoreni, i tako smo u realnom odnosu *uzročne ovisnosti;* 2.) moralni, koliko postoji odnos *voljno-svršne ovisnosti* o Bogu zakonodavcu i svrhodavcu života.

Temelj je dakle Bog, ukoliko je alfa, početnik svijeta (napose našeg života), i omega, cilj, prema kome treba da bude život konačno upravljen. Jedno je i drugo obznanjeno (objavljeno) našoj *razumskoj* sposobnosti znanja: da smo stvorovi i da moramo razlikovati zle i dobre čine. Prvo doznajemo onim putovima, koje vode k Prvom Uzročniku, drugo putem savjesti. Jedno je i drugo dakle *naravni* priključak Bogu: razumski normalna mogućnost *priznavanja* Boga. A u tome je priznavanju vrelo i uporište *predanosti* Bogu: dakle je ona *naravno fundirana.* Zato je ona 1.) opća historijska činjenica, 2.) naravna moralna dužnost.

Ontološki temelji u jednu, a naša psihička konstitucija u drugu ruku služi nam sad kao metodička osnovica za pobliže upoznavanje religije. Mi smo je već nazvali »predanost Bogu«, a za taj bismo habitus sinonimno rekli »privrženost, odanost, ljubav k Bogu«. Ali to nije početni stadij religije. Ne smijemo zaboraviti, da čovjek tek postepeno dolazi do predanosti k Bogu. Taj vrlo složeni (kompleksni) duševni habitus pretpostavlja genetički one voljne akte, kojima se čovjek počinje *priklanjati* k Bogu i *odvraćati* od moralno nedopuštene svrhe života. To je početak dalekoga puta, na kome čovjek postaje religiozan do toga stepena, da je Bogu »predan« ili »svim srcem« odan. *Otkidati sebe od onih dobara, kojima čovjek animalnom svojom naravi naginje i nastoji da ih oživotvori, a od koje oživotvorbe odvraća čovjeka naravni moralni zakon,* to je začetak religiozne evolucije: a taj začetak strukturno involvira savjest kao *naravno* očitovanje Božje volje i još druge naravno kognoscitivne elemente ovisnosti o Bogu. Tim *razumno-voljnim* komponentama religije pristupa *nadnaravno* sudjelovanje (konkurs) Božje milosti.

b) Opstojanje naravne religije filozofski opravdavamo na osnovu činjenice, da je čovjek *stvoren od Boga.* Zašto je Bog stvorio čovjeka i sav svijet? Koji je finis operantis (djelotvorčeva svrha)? Ovisnost o nečemu izvan Boga nije movirala Njegovu stvaralačku (djelotvornu) odluku; Bog je stvorenim svijetom u djelo proveo *očitovanje svojih savršenosti.* U tome i jest svrha samoga djela (finis operis): stvoreni svijet ima da izrazuje trajanje, mudrost, svemoć, volju i druge Božje savršenosti, — svaki stvor po svojoj naravi. Primijenjena na čovjeka ta stvaralačka svrha znači ovo: čovjek, imajući razum i slobodnu volju, *po ovoj svojoj osobnoj naravi* treba da znade za stvaralačku svrhu, tj. treba znati, da smisao

njegova života nije u očitovanju životinjske naravi, nego u *očitovanju Boga po razumu i volji,* a to znači, da je čovjek (po stvaralačkoj svrsi!) pozvan od Boga, da se *voljnim svojim životom od Njega ne udaljuje,* ne odvraća, ne traži smisao i blaženstvo u nečemu izvan Boga. Životna povezanost s Bogom, ljubavno sjedinjenje s Bogom ili pobožanstvenje u predanosti Bogu — to upravo i jest *religija* (u idealnom obliku). Temelj religije nalazi se dakle *u odnosu čovjeka prema Bogu, koliko je taj odnos sadržan u činjenici stvaralačke svršnosti.* Uviđajući svrhu svoje stvorene eksistencije i znajući po savjesti, da Bog »vodi računa« o njegovu životu, ili da mu nije navolju prepušteno, kako će živjeti, čovjek je po tome *naravnom uviđanju obvezan poštovati Boga,* voljom se Njemu podvrgavati — i u tome uviđanju svoga moralnog poziva ujedno je čovjek privezan uz Boga; a kad se, svijestan te svoje situacije, *odaziva Bogu,* priklanja se Njemu, biva eo ipso religiozan *po vlastitoj naravi:* religija mu je naravna dužnost. Kad se religiozni čovjek slobodno odaziva Bogu, to je ne samo zato, što uviđa, da je od Boga sasvim ovisan — a to u njemu rađa odziv strepnje —, nego i zato, što uviđa, da ga posluh Bogu pobožanstvenjuje i usrećuje, a to rađa odzivom ljubavi. Na tom drugom uviđaju usavršuje se religiozno stanje; ali ono je utoliko još *naravno,* što se uviđanje religiozne svrhe osniva na stvaralačkom odnosu čovjeka prema Bogu. Kad se čovjek slobodno odluči prikloniti svoj život k Bogu — jer ga na to po savjesti upućuje Božja odredba —, onda su pri tom naravna sredstva (volja i savjest), a naravna je i svrha, koliko čovjek očekuje svoju sreću u voljnom sjedinjenju s Bogom. Bog se dakle kao životna svrha očituje već putem *naravnog* moralnog zakona; a deduktivno tu svrhu uviđamo na osnovu *stvaralačke* svrhe čovjeka.

Da čovjek po svojoj razumnoj naravi uviđa svrhu života, proizlazi također otuda, što je Bog svima stvorovima podijelio, što im treba za oživotvorbu svrhe, koja im je stvorenjem namijenjena. Time naime, što je Bog postavio (odredio) svrhu svima stvorovima — da Ga prema svojim naravima slave ili izrazuju Njegove savršenosti —, dao im je potrebna sredstva za provedbu svoje odredbe te ih svojim sudjelovanjem svršno upravlja. U tome sastoji *naravna Božja providnost.* Bog se dakle mora *naravnim putem objaviti* ljudima, tako da upotreba naravnih sredstava (razuma) može ljude privesti Bogu. A to znači, da *Providnost putem razuma vodi ljude*

k religiji. Ne samo da ih Bog tim putem vodi po svojoj naravnoj objavi, nego ih i *nadnaravno* pomaže — po nadnaravnoj providnosti, kojom je ljudima odredio nadnaravnu svrhu. Ta odredba *ne poništuje razumnu narav* kao sredstvo, kojim čovjek po naravnoj objavi znade za svoju svrhu: ona je nadnaravna, premda za nju čovjek *znade naravnim putem, ukoliko životnu svrhu stavlja u Boga,* u sjedinjenje s Bogom, iako još ne zna, da je to sjedinjenje po Božjoj providnosti nadnaravno. Po naravnoj objavi volja se priklanja Bogu kao životnoj svrsi i utoliko je naravno religiozna, a ujedno je *nadnaravno* religiozna, ukoliko je Bog nadnaravnom pomoći upravlja posjedovanju svrhe.

c) Čim je filozofija (teodiceja) dokazala, da je naša eksistencija data od Boga, da je postanak kozmičke eksistencije ovisan od Boga, ili da je Bog stvorio sav svijet, tako da ništa u njemu ne eksistira o sebi, nego o Bogu, jasno je, da i *nastavak* eksistencije ovisi o Bogu, tj. Bog uzdržava svijet u trajanju. Osim toga Bog upravlja svijetom, napose našim životima, tj. *brine se za stvorove i pomaže im postizavati određenu svrhu.* U tome sastoji Božja providnost. Dokaz da postoji Providnost u tome je, što *Stvoritelj ima svrhu,* kad mu je dao eksistenciju i dalje je uzdržava; a to znači, da sav svijet ima svoju određenu svrhu, napose je ima ljudski život. Ako dakle Bog hoće svrhu, mora htjeti i svrsishodna sredstva, tj. mora nam dati sposobnosti, da svrhu postignemo, i odrediti način postizanja. Ne samo da taj *svršni red* postavlja, nego nas mora i *pomagati u njegovoj oživotvorbi,* tj. mora nas aktivno upravljati k svrsi. Zašto mora? Jer kako smo u eksistenciji, jednako smo i *po svojoj aktivnosti ovisni od Boga,* a budući da je naša aktivnost (djelatnost) finalna, mora i Božje sudjelovanje da bude finalno ili upravljačko, prema životnoj svrsi usmjereno (upravljeno). Ako je dakle istina, da je Bog naš *Stvoritelj i Svrhodavac,* onda je također istina, da postoji *Providnost,* koja nam pomaže u oživotvorbi svršne osnove. Iz te naravno stvorene situacije proizlazi dužnost, da budemo Providnosti zahvalni.

Stoga su krivo mislili *deisti* (u 17. i 18. v.), kad su priznavajući Stvoritelja poricali Providnost.

Racionalisti (u 18. i 19. v.) drže, da nama Bog nije odredio nadnaravnu svrhu života, i da prema tome nema Providnosti u nadnaravnom smislu. Razlozi: time, što je Bog stvorio naravni red, nije mogao ujedno da »povuče« svoju odredbu i specijalno za

čovjeka postavi novi, nadnaravni red, koji bi morao čovjeku nadnaravnim načinom objaviti; osim toga ono, što bi Bog nadnaravno objavio, i onako nije pristupačno našem razumu, a ipak je razum (ratio) jedino mjerodavan za religijske istine. Otuda slijedi, kažu racionalisti, da ne postoje čudesa kao Božja potvrda, da je Isus Krist objavitelj; on to i nije, nego je samo kao čovjek novi učitelj religije. Njegovu nauku moramo razumno tumačiti, tj. samo ono usvojiti, što odgovara razumu: religija mora da bude plod razumnog opravdanja i utoliko »naravna«.

Racionalističko je zaključivanje u mnogočemu krivo. Prvo, krivo je shvaćena nadnaravna Providnost kao novo stvorena odluka o svrsi ljudskog života, tako da bi s ovom svojom odlukom Bog revocirao prvobitnu odredbu o naravno svršnom redu. To nije ispravno shvaćanje o relaciji naravnog i nadnaravnog reda. Nema sumnje, da je Bog morao odrediti ljudima nadnaravnu svrhu unatoč tome, što već po razumnoj naravi imadu svoju određenu svrhu; oboje se naime ne isključuje, nego naprotiv nadnaravna svrha uključuje u sebi naravnu. To jest, kad znamo, da je čovjek već po svojoj naravi određen za Boga, sasvim nam je razumljivo, da je Bog mogao *tu istu svrhu zadržati i ujedno odrediti način posjedovanja* (uživanja) te svrhe: ne će ljudi samo po svojoj razumskoj (naravnoj!) sposobnosti biti sjedinjeni s Bogom, nego nadnaravnim načinom. U tome je dakako uključena odluka *pomoći ljudima* i *nadnaravnim osposobljenjem* za oživotvorbu takve svrhe. Nema dakle nikoje zapreke, da Bog uz postojeći naravni red odredi čovjeka za nadnaravnu svrhu. Time ne ostaje samo pri naravnom redu, ali on u nadnaravnom redu *nije isključen,* jer nadnaravna svrha ne obara naravne svrhe (a to je posjedovanje Boga), nego je nadvisuje u savršenstvu. — Nadalje ne stoji, da ono, što je Bog nadnaravnim putem objavio, baš nikako nije pristupačno našem razumu; kad bi tako bilo, doista bi objava bila uzaludna. Ipak ne mora da bude sve u njoj razumljivo; jer kad smo sigurni, da je istina i ono, čega ne razumijemo, tj. kad u neke objavljene istine vjerujemo, iako nam one nisu nikako razumski pristupačne, tim očitija biva neograničena naša predanost auktoritetu Objavitelja. Ali kriva je racionalistička pretpostavka, da je za religijske istine mjerodavan samo naš razum, tako da *religiji pripada samo ono, što možemo i ukoliko možemo logički opravdati.* Religija bi prema tome bila filozofiranje, a to nije nikad bila; jer su ljudi religiozni

i bez filozofiranja, a filozofi nisu eo ipso religiozni. Nazvati »naravnom religijom« ono, što čovjek razumski (naravno) smatra kao istinu o našoj naravnoj relaciji s Bogom, nije opravdano baš zato, što spoznaja tih istina još ne znači religiju, kojoj pripadaju (kako znamo) i drugi, ne samo razumski elementi. Pogotovo pak razum nije sam po sebi izvor tih istina, tako da je religija zajedno s idejom Boga bila samo plod razuma, kao što uči racionalistički idealizam; razum je naprotiv u spoznaji istine ovisan od vansubjektivne realnosti pa tako i od našeg realnog odnosa prema Bogu, i zato je ta realnost mjerodavna za istinu. — Napokon racionalisti nemaju pravo, kad poriču mogućnost *čudesa.* Komegod je jasno, da je Bog sve sile u svijetu stvorio i odredio način njihova djelovanja, ne može mu biti nejasno, da stoji do Božje volje i svemoći, da li je predvidio učiniti nešto iznad redovitih stvorenih sila ili protivno i mimo zakonskoga njihova djelovanja, tj. da li je odlučio učiniti čudo. U priznavanju Boga logički je uključeno i priznanje o mogućnosti čuda.

Da li faktično u konkretnom slučaju postoji čudo, nije nemoguće ustanoviti pogotovo onda, kad je dotični događaj iznad prirodnih sila ili kad je protiv i mimo njih izveden. A da li se je u *historiji* doista dogodilo ono, što je očevidno čudo, to dakako treba historijskom kritikom ustanoviti, tj. treba ispitati historijske dokumente. To je za evanđeoske i druge dokumente ustanovljeno izvan svake naučne sumnje. S tim historijskim pitanjem o (pisanim) izvorima pa s apologetskim pitanjem o čudesnom karakteru onoga, što je Isus Krist učinio u potvrdu izjave, da vrši misiju Boga - Objavitelja, otpočinje teološka znanost. Ako postoji historijska i religijska znanost uopće, kako nesumnjivo postoji, onda je nepromišljeno taj atribut odricati teologiji, koja izučava historiju o Isusu Kristu. Pa ako je našim znanstvenim zahtjevima potpuno udovoljeno pri opravdanju istine, da je Krist čudesima dokazao svoje Božje poslanstvo, trebalo bi reći, da nas sam Bog zavodi u bludnju, kad to ipak ne bi bila istina. Jer uz pretpostavku, da je Bog doista činio čudesa zato, da utvrdi vjerodostojnost Kristovih riječi, ujedno nam je time stavio u dužnost, da Njegovim riječima vjerujemo u ime Božjeg auktoriteta, i da nam ta vjera bude izvorom nadnaravne religije. Pa kad na osnovu najrigoroznijeg naučnog istraživanja dolazimo do rezultata, da je opravdano vjerovati Kristu kao Bogu, a pri tom bi još ipak bilo mjesta sumnji, da li je uistinu tako, onda

takva sumnja znači pretpostavljati mogućnost, da je Bog u svojoj providnosti tako sve udesio u historiji Krista i Njegova života, da razumom (koji nam je Bog dao) moramo to smatrati za istinu, a ipak smo zapravo u zabludi, na koju nas ne zavodi loša upotreba razuma, nego loši postupak Božji prema našem razumu. Tko Boga priznaje i stoga nije kadar da takve pretpostavke usvoji, taj nema nikojeg opravdanog razloga za sumnju o istini, koju je Krist za sebe čudesima dokazao. Priznavati Krista kao Boga i Njegovu katoličku Crkvu, rekao je konvertit Chesterton, znači doista samo temeljito razmišljati. A od toga je vrlo daleko, kad netko, kao na pr. Renan, poučava ljude o Kristu, a niti ne spominje, što je Krist sam o sebi učio, naime da je Sin Božji; zato je razumljivo, kad konvertit P. Claudel za Renana kaže da je varalica. Nikad još dosad nije nitko dokazao, da se naše priznavanje Krista Sinom Božjim osniva na zabludi, a uvijek se može dokazati, da je izvor toga nepriznavanja u nekoj zabludi i napokon u krivičnom neznanju, koje, kaže Galilei, mrzi istinu. Samo ljubav vodi k istini, a time i do Boga po Kristu, jer On je »Put, Istina i Život«.

Ustrojstvo nadnaravnog života

1. U čemu sastoji posjedovanje nadnaravne svrhe?

Naravni red obuhvata naravnu svrhu našeg života — a to je slava Božja i naše blaženstvo — zatim razumnu našu narav, koja je sposobna da tu svrhu oživotvoruje prema naravnom moralnom zakonu. Nadnaravni red osniva se na *nadnaravnoj svrsi:* blaženstvu, koje sastoji u neposrednom sjedinjenju s Božjim životom, tj. u *zrenju (viziji) i voljnom uživanju Boga.* »Jer gledamo sad kroz ogledalo u zagonetki, a tad ćemo licem u lice« (I. Kor. 13. 12). »Jer putujemo u području vjere, ne u području vida« (II. Kor. 5, 7). »Ljubezni, sad smo djeca Božja, i još se ne pokaza, što ćemo biti. Znamo, da kad se pokaže, bit ćemo mu slični, jer ćemo ga vidjeti, kao što jest« (I. Iv. 3, 2). Apostoli ističu, da će drugi život biti sasvim drukčiji nego ovaj: slava i blaženstvo sastojat će u sličnosti Bogu, i to ukoliko ćemo Ga neposredno (intuitivno) shvaćati; jer sadašnje naše shvaćanje Boga samo je posredno, razumsko (preko stvorenog svijeta) i vjersko (putem objavljenih istina). Iz intuitivnog »gledanja«, u kome će se razum spojiti s Božjom naravi (bîti), izvire ljubav ili uživanje toga najvišeg dobra. Bit ćemo naime dionici božanske naravi (II. Pet. 1, 4.). Time nam je Bog namijenio blaženstvo, koje nadilazi sve naše naravne potrebe i sposobnosti. Jer »što oko nije vidjelo i uho nije čulo ni u srce čovječje ušlo, to je Bog pripravio onima, koji ga ljube« (I. Kor. 2, 9). To će biti blaženstvo djece Božje. »Jer kojegod vodi Duh Božji, oni su sinovi Božji... Sam Duh svjedoči s našim duhom, da smo djeca Božja. A ako smo djeca, i baštinici smo: baštinici naime Božji, a subaštinici Kristovi« (Rim. 8, 14—17).

Objavljena je dakle istina, da nam je Bog namijenio takav život, koji *nadilazi razumnu našu spoznaju, te je sličan Božjoj spoznaji.* Na temelju te nadnaravne spoznaje nastaje *nadnaravno uživanje* (voljno posjedovanje) Boga. To jest, Bog je ljudima odredio nadnaravno blaženstvo kao *nadnaravnu svrhu* života. A kad je Bog htio odrediti ljudima nadnaravnu svrhu, morao im je to objaviti;

prema tome je nadnaravna objava bila svakako potrebna uz pretpostavku, da Bog hoće ljudima obznaniti poziv k nadnaravnoj svrsi života, o čemu nisu ljudi kadri išta znati samo po svome razumu.

2. Nadnaravna sredstva

Čim je sigurno, da postoji nadnaravna svrha, jasno je, da ona mora biti ostvariva, dostiživa, tj. mora da postoji također *nadnaravna sposobnost* u čovjeku za oživotvorbu nadnaravne svrhe.

Kako je čovjek po svojoj naravi osposobljen za oživotvorbu *naravne* svrhe života? Na taj način, rekosmo, da razumski znade za Boga, za naravni moralni zakon, za pravu svrhu života (razumno-voljno sjedinjenje s Bogom). Osim razumne potrebna je čovjeku i voljna sposobnost, da dobrim činima ostvaruje svoju naravnu svrhu. Ta dva sredstva — razum i volja — s obzirom na naravnu svrhu nazovimo *unutarnja;* a *vanjska* sredstva (putovi) za ostvarenje svrhe jesu svijet i društvena zajednica. Naravna sredstva daje Bog sa stvaranjem, i ona su s obzirom na razumnu ljudsku narav nepromjenljiva. »Jer što se može doznati o Bogu, kaže sv. Pavao (Rim. 1, 19), očito je u njima, jer im je Bog objavio«; i (Rim. 2, 14): »Jer kad pogani, koji nemaju zakona, po naravi čine ono, što je po zakonu, oni, zakona nemajući, sami su sebi zakon«.

Koja su nadnaravna sredstva? Vanjska su: crkva, objava, moralni nadnaravni zakon i druga sredstva (sakramenti). Unutarnja sredstva (u čovjeku) jesu ne samo razum i volja, nego *duševne sposobnosti za nadnaravno dobra djela.* A tih sposobnosti čovjek nema po svojoj naravi, nego ih razumu i volji Bog *daruje.* To jest, razumska i vojna moć mora da bude »uzdignuta« tako, da bude primjerena nadnaravnoj svrsi; a to je samo na taj način moguće, da (razumski - voljna moć) bude trajno udešena ili kvalificirana za nadnaravnu aktivnost. Takva osposobljujuća sredstva zovemo *nadnaravne kreposti.* To su trajne sklonosti (raspoloženja) za nadnaravno dobra djela. Pa dok razum i volja (naravne sposobnosti) pripadaju duši, nadnaravne kreposti nalaze se u *posvetnoj milosti,* tj. u nadnaravnoj preobrazbi duše, u nadnaravnom izvoru (principu) života, koji nam je »milostivo« darovan od Boga. A kad Bog tim nadnaravnim načinom upotpunjuje dušu i njezine moći, potrebne su još *djelatne (aktualne) milosti,* kojima Bog vodi (pokreće) razum i volju za pojedina nadnaravna djela.

Nadnaravno blaženstvo — da postanemo Bogu slični po Njegovu životu — to je naš životni cilj, kome stvorena razumna narav ne odgovara, nije mu primjerena, dok ne dobije (darovano, milostivo) ono, po čemu postaje pravedna i sveta ili Bogu slična, a to je milost posvetna, nadnaravna formacija duše. S njom su zajedno duši od Boga darovane (»ulivene«) sposobnosti za nadnaravni život tj. nadnaravne kreposti. Treba da razlikujemo te sposobnosti od djelatnih spremnosti (lakoća, vještina) ili stečenih kreposti. Nadnaravna osposobljenja (kreposti) primamo baš zato, da opetovanim činima steknemo takovu spremnost ili sklonost za dobri život (= krepost), koja će odolijevati zlima sklonostima; a to stičemo dugotrajnom borbom sa zlima sklonostima, dok nadnaravne kreposti kao duševne sposobnosti primamo u času podijeljene posvetne milosti. Nadnaravne kreposti (sposobnosti) ne daju i samu lakoću u nadnaravnom životu, jer ne odstranjuju njegove zapreke, što proizlaze iz naših zlih nagnuća; a tek vježbanjem u tim krepostima stičemo lakoću djelovanja (nipošto pak samu sposobnost), koja može postepeno da umanji ili sasvim odstrani zla nagnuća, zapreke nadnaravnog života. I pravednik mora da se bori s napastima tijela, sa svima poteškoćama moralno dobrog života; jer nadnaravne njegove sposobnosti ne dokidaju naravnih loših nagnuća, koja se oslabljuju tek suprotnim činima (vježbanjem u dotičnoj kreposti). Nadnaravne sposobnosti (ulivene kreposti) potrebne su zato, jer čovjek mora svojim činima, i kad je u nadnaravnom stanju, postizavati nadnaravnu svrhu, kao da po naravi za njom teži; a za to ne dostaje vanjska i prolazna pomoć djelatne milosti, nego su potrebne nutarnje i trajne moći ili kreposti. Kako su u naravnom stanju osim duše još razum i volja, tako su u nadnaravnom stanju kreposti najbliži ili neposredni princip, a milost posvetna dalji princip nadnaravnog života.

Krepost znači usavršenje neke *moći* (sposobnosti) da dobro djeluje. Ona je djelatna kakvoća (habitus) u duševnim moćima. A *supstantivna* kakvoća, koja se nalazi u duševnoj supstanciji i daje joj novi način bitka, jest milost posvetna. Po njoj ima čovjek — osim duše — nadnaravni »duh« (kaže Irenej). »Milost« znači nadnaravni dar, sredstvo za nadnaravnu svrhu (da budemo dionici Božjeg života). *Djelatna* milost jest prolazna pomoć duši, da čini nadnaravno dobro; a ta pomoć sastoji u rasvjetljivanju razuma i poticanju volje, da se odvrati od grijeha. Takva je milost potrebna grešnicima i pravednima; ali čovjek može i bez nje spoznati neke istine o Bogu i učiniti naravno dobro. *Posvetna* milost jest trajni dar duše, kojim postaje pravedna (bez grijeha) i sveta ili savršena. Njezine su posljedice, da postajemo dionici Božje naravi, djeca i baštinici Božji (Rim. 8, 17). Dobivamo je po savršenoj ljubavi i sv. sakramentima (ustanovama od Krista za podjelu posvetne milosti).

Za nadnaravni život odredio je Krist neka vanjska pomagala ili vrela, a to su sakramenti. Po njima se nadnaravni život dobiva, čuva, usavršuje, obnavlja (ako je izgubljen). Ujedno je Krist dao *nadnaravne zapovijedi*, koje se odnose na sakramente, kao i nadnaravne kreposti.

Koje su nadnaravne kreposti?

Da čovjek uzmogne oživotvoriti nadnaravnu svrhu, potrebno je, da ima o njoj spoznaje, a do toga dolazi samo putem objave: dakle je potrebna nadnaravna krepost *vjere.* Razum postaje po vjeri bogolik (deiformis), jer je ona duhovno stanje, u kome počinje vječni život. »Njega (Isusa Krista) niste vidjeli, a ljubite ga; kojega ni sad ne gledate, no vjerujući u njega klikujete od radosti neiskazane i proslavljene, sigurni, da ćete steći kao nagradu svoje vjere, spasenje duše« (I. Pet. 1, 8, 9). — Osim toga čovjek mora da teži za nadnaravnom svrhom, i zato mu je potrebno *ufanje.* — Napokon, bez *ljubavi* k Bogu kao nadnaravnoj svrsi ne može je čovjek ni ostvariti. Te sve tri (bogoslovske) kreposti darovane su zajedno s milošću posvetnom i s njom se usavršuju; ali se sve ne gube zajedno, nego tek suprotnim činima. Svaki smrtni grijeh (teška povreda moralnog zakona) znači gubitak milosti posvetne i ujedno ljubavi, dok vjera i ufanje nestaju tek onim teškim grijesima, koji su tima krepostima protivni. Jer obe te kreposti prethode ljubavi, disponiraju nas za ljubav, pa mogu ostati, i kad nema ljubavi, zato, da grešnika potiču na stjecanje ljubavi. Kad bi se tkogod teško ogriješio zdvajanjem, gubi ufanje (nadu) i ljubav s posvetom milosti, — a ostaje vjera, osnov nadnaravnog života. Tek smrtnim grijehom krivovjerja nestaje vjere i svih nadnaravnih kreposti. Zajedno s posvetnom milošću prima se i milost vjere već u krštenju. Kod odraslih konvertita (obraćenika) redovito prethodi krštenju dotično pokori, u kojima primaju oproštenje grijeha, čin vjere. — Osim navedenih ima i drugih nadnaravnih kreposti i »darova Duha Svetoga«.

3. Ljubav prema Bogu

Tko po vlastitom proživljavanju ne zna za ljubav, ne će je upoznati ni po klasično uzvišenom opisu sv. Pavla. Ona je u životu muža i žene, roditelja i djece, učenjaka, umjetnika i sveca. U ljubavi se ne mora uvijek nalaziti nagonski motiv; dobro, što ga ljubimo, može da bude izvor čisto duševnog (duhovnog) zadovoljstva. Ljubav govori: »Tebe ne ću nikad napustiti ... ja nikoje tvoje riječi ne zaboravljam ... hvala na svemu, što mi učiniš ... je li Ti drago, kakav sam ... bit ću Ti u svemu poslušan ... čime da Ti ugodim ... Tvoj ‚da' više mi vrijedi nego sve u svijetu ... Ti si trajno u mojoj duši, i sva je moja radost u Tebi ... gdjegod bio, misao je kod Tebe ...« Tko tako ljubi jednu osobu, ne mora sebi neprestano dozivati u svijest razloge, koji ga na tu osobu vežu; možda mu je postao simpatičan njezin duševni tip, pa je ta duševna harmonija jednom uspostavljena dovoljna, da se stvori trajni habitus privrženosti i težnje za posjedovanjem ili životnim ujedinjenjem. Ljubav budno pazi, da ničim ne povrijedi ljubljene osobe; da je ničim ne rastuži; da joj se u svemu prilagodi; strepi, da je ne izgubi; tu nema kvietizma: ljubav svoju sreću stvara iz dana u dan od časa do časa očekujući u svima svojim činima zadovoljni pogled, riječ, uzvrat. Ona nije sublimacija animalne libidinoznosti ni onda, kad veže muža i ženu; njezini su tajnoviti izvori u dubinama duše: jer ona traži razgovor, izmjenu misli, namjerno usklađivanje volje, pripravna na žrtve; gubitak ljubljene osobe ne može naknaditi nagonsko zadovoljenje, on povlači sobom tragediju duše. Ono, što čovjek najviše ljubi — bila to osoba, ili naučna težnja za spoznajom istine, ili uživanje u ljepoti, ili nastojanje u moralnoj dobroti — za to čovjek živi, to mu je smisao života, makar ga stajao najvećeg odricanja i mučeništva. Netko ne bi za sva dobra u svijetu dao svoju filozofiju života, do koje je došao mnogogodišnjim naporima na putu mukotrpne skepse; drugi ne će pogaziti savjest i učiniti nikoje zlo, upravo da od gladi i muke izdahne. A budući da su svi ljudi obvezani na moralnu dobrotu, koja ih povezuje s Bogom, zato nas zanima ova moralno - religijska ljubav, za koju nam je život određen: kako ona nastaje, kako se održava i kako se gubi?

Ljubav mora biti nekako *izazvana,* Bog je mora u čovjeku uzbuditi, mora čovjeka na ljubav nečim potaknuti, pokrenuti (movirati). Čovjek mora po nečemu *uviđati, da je određen za ljubav k Bogu.* To mora Bog čovjeku obznaniti, mora mu se na neki način *objaviti.* Na onom putu, gdje čovjek traži svoje ljubavi, mora se »pojaviti« u svijesti Bog. A ljubav se nalazi na putu nagnuća, *teženja* za nečim, u čemu čovjek nalazi vrijednost i *zbog čega* živi. Dakle mora Bog, hoće li, da Ga čovjek ljubi, u prvom redu da mu postane poznat, mora čovjeku omogućiti, da Ga *upozna* i to upravo kao *najveću životnu vrijednost.* To je moguće na dva načina: ili tako, da čovjek uvidi, kako sva dobra, što ih u životu ima, *od Boga prima,* ili tako, da ga *Bog odvrati* od namjere i nastojanja prikloniti se i posvetiti život nekom dobru izvan Boga. To drugo čini Bog po ljudskoj *savjesti,* putem moralnog zakona, a prvo Bog očituje čovjeku, kadgod se on nađe u takvoj životnoj situaciji, da uviđa, kako je ovisan po eksistenciji i po svemu, što mu za život treba, a pri tom bez osobitog razmišljanja razbira, da toga nema sam od sebe ni od drugih ljudi, koji su sami po svemu ovisni. Tako se na ta oba načina uspostavlja *svijesni kontakt s Bogom, koliko je vrijedan ljubavi.* Da ne treba svaki čovjek o tome puno razmišljati, Bog se svima ljudima očituje putem savjesti ili moralne obveze, kojom stupa pred sve naše ljubavi, da nam kaže: »ovu ne, za ovu nisi određen, po ovoj život nema smisla, u njoj nisi sretan«. To je dakako samo shema Božjeg razgovora s našim dušama, a svak najbolje znade, kada i kako je čuo taj glas u sebi. To su bili prvi *pozivi* na ljubav k Bogu, a prvi naši *odzivi* čine početak te ljubavi. Kad se čovjek ne odziva; priklanja se nečemu proti volji Božjoj, napušta ljubav k Bogu, za koju je određen, i koja mu jedino donosi sreću. U kojoj je mjeri čovjek sebi toga svijestan i zašto se nije odlučio za Boga, to vidi samo Bog, a psiholog znade, da su uzroci voljnog odvraćanja od Boga raznoliki, svi oni, koji čovjeka drže u nedovoljnom poznavanju Boga i koji ga vežu uz moralno zle ljubavi.

Čovjek ljubi ono, što mu *život poboljšava* ili što ga *usrećuje;* zato kažemo, da je predmet ljubavi životno dobro ili ono, radi čega živimo, tj. životna svrha. Ljubiti svrhu daje životu vrijednost ili smisao. Kad bi čovjek postigao takovu svrhu, koja mu donosi *neograničenu* sreću, bio bi *blažen.* Potpuna ili neograničena sreća istovetan je pojam s blaženstvom. Čovjek zazire od zla i teži za dobrom, za posjedovanjem onoga, što ga usrećuje, tj. teži za srećom. U čemu je baš »ono«, što će ga usrećiti, zavisi od čovjekova *prosuđivanja,* ocjenjivanja ili vrednovanja: što ga u nekom pogledu zadovoljava ili što mu poboljšava životno stanje, može da bude *odabrani* predmet težnje i ljubavi. Ništa ne može čovjek namjerno

ili svršno htjeti protivno svojoj težnji za srećom, tj. kad čovjek ide za tim, da hotice nešto učini, u čemu nalazi zadovoljstvo ili usrećenje, pri tom ga pokreće (movira) upravo težnja za srećom ili za takvim stanjem, u kome je isključeno zlo i nezadovoljstvo ili nesreća. Kad je čovjek bolestan, kad je ranjen i kad ima tjelesne boli, kad gladuje i stradava, kad neki teški »udarac« doživi, kažemo, da se je nesreća dogodila, i čovjek iskusi, kako mu je *prirođeno* da zazire od zla i teži za dobrom, za uživanjem dobra ili srećom. Protuprirodno je dakle, da bi čovjek nešto htio zato, da sebe unesreći. Kad sebi postavlja cilj djelovanja, čovjek pri tom biva »pokrenut« ili ponukan (potaknut) *uviđanjem,* da se u postignuću toga cilja nalazi sreća. I baš zato, jer zazire od zla, ujedno zazire od svakog ograničenja u posjedovanju sreće: njegov je cilj, napokon, neograničena sreća ili blaženstvo. Čovjek je *po prirodi određen za blaženstvo;* a iskustvo i razmišljanje ga upućuje, da toga ne nalazi u nikojim ograničenim dobrima: zato čovjek u svima ljubavima i srećama osjeća ili uviđa nepotpunost sreće, životnu »prazninu« ili nezadovoljstvo s onim, što ima ili bi mogao da ima. Radi prirođene težnje za blaženstvom nije Bog ni mogao čovjeku odrediti ikoje ograničeno dobro kao životnu svrhu pa mu je — stvorivši ga s tom težnjom — morao *odrediti kao životnu zadaću, da ljubi Boga.* Bilo dakle da čovjek uvidi, kako je *u Bogu izvor blaženstva,* bilo da kod pojedinoga svoga čina doživi *glas savjesti kao izraz volje Božje,* postaje time kao ukopčan u Boga, *povezan* s Njime ili Njemu privezan, tj. religiozan (kao što Laktancije i tumači etimološki riječ religio od religare). Ovim smo putovima na tragu izviranju religijske ljubavi, a ujedno na granici čovjekova otpadanja od nje.

Time, što čovjek znade, da je Bog (1.) njegov eksistencijalni izvor, začetnik, alfa života, i (2.) njegov omega, izvor blaženstva ili životna svrha, i time, što znade (3.) put do te svrhe preko moralno dobrih djela, time ujedno — na koji god od ta tri načina — saznaje čovjek, da je *ljubav k Bogu osnov i smisao moralne dobrote.* Na istinu o religijskom smislu života nailazi čovjek svojim *razumom,* dakle po svojoj naravi (u navedena tri smjera), i toliko se može opravdano reći, da religijska svijest nastaje u čovjeku po njegovoj razumnoj naravi. Čovjek je *po naravi* religiozan i u tom značenju, da je *na osnovu svoje razumno-voljne konstitucije određen za ljubav k Bogu,* tj. čovjek već time, što je čovjek ili što je osobne naravi, ne može biti blažen igdje osim u Bogu. Bog je drugim riječima,

s obzirom na samu ljudsku narav predvidio svrhu ljudskog života u religijskoj ljubavi. I da je sve uistinu tako, sposoban je čovjek filozofskim umom spoznati; to i nije ništa drugo nego *religijsko opravdanje moralnog života.* Za religijski smisao života može da znade, rekosmo, i bez filozofiranja, kadgod ga na to upozoruje glas savjesti, ili kad uoči, da mu je od Boga sve, što ima i što u životu prima.

Ali čovjek također (nefilozofski i filozofski) znade, da mu tijekom ovog života ljubav k Bogu ne donosi neograničene sreće, već zato, što je taj tijek smrću ograničen, a i tu ljubav ograničuju sklonosti k drugim ljubavima, kojih se treba odricati za ljubav k Bogu. Zato čovjek znade, da je Bog, odredivši mu moralni put blaženstva, morao čovjeku omogućiti blaženstvo *nakon smrti.* I tu istinu sposoban je čovjek filozofski opravdati, pa je time filozofija života došla do konačne spoznaje: *u neumrlom se životu rješava sudbina naše sreće, tj. od moralnog života zavisi, da li će duša nakon smrti nastaviti život ljubavi k Bogu.* Još i to je napokon filozofski sigurno, da će ta ljubav biti izraz duševnih sposobnosti, kojima je čovjek *po naravi* obdaren: ljubit će Boga onako, kako po svojim silama (razumu i volji) može. Tako je određeno ili predviđeno od Boga *s obzirom na osobnu narav čovjeka.* Više od toga filozofija nije kadra da dozna.

Da li je Bog namijenio čovjeku takvu ljubav, koja nadilazi ljudske moći ili koja je *nadnaravna,* i koju bi čovjek mogao postići samo *nadnaravnom pomoći,* koju Bog čovjeku milostivo daje, toga po samom razumu ne znamo, bez naročite *objave Božje.* Da ta objava doista postoji po Isusu Kristu, i tu istinu možemo historijsko kritičkim (apologetskim) putem ustanoviti. Za nadnaravnu svrhu ne može čovjek sa svoje strane pridonijeti drugo osim moralno dobrih svojih djela, koja po milosti Božjoj postaju proporcionirana nadnaravnoj svrsi blažene ljubavi k Bogu. Time, što je Bog takvu svrhu namijenio svima ljudima, nije nitko ostao u naravnom redu ili u svršnoj (finalnoj) dispoziciji života na osnovu čiste ljudske naravi: svi smo »uzdignuti« u nadnaravni red ljubavi prema Bogu. Zato Bog nigdje ne uskraćuje nadnaravne svoje pomoći (milosti), gdje je ispunjen uvjet sa strane čovjeka, naime gdje postoji *naklonjenost volje k Bogu,* a ne odvraćanje od Boga. Ta ljudska komponenta moralne dobrote pripada *naravno religijskoj* kvalifikaciji čovjeka unutar njegova nadnaravno strukturiranog života. Prikla-

njajući se svojim razumom i voljom k Bogu kao životnoj svrsi čovjek biva *naravno religiozan,* a ujedno *nadnaravno,* koliko ga Bog pomaže za nadnaravno blaženstvo. Našu naravnu ljubav k Bogu oživljuje nadnaravna pomoć one Ljubavi, koja čovjeka pobožanstvenjuje u nadnaravnom blaženstvu.

Sad je jasno, što znači »sub specie aeternitatis«: kad »u vidu vječnosti« promatramo svoj život i svijet, to znači, da nam je za vrednovanje svega mjerodavna konačna naša »sudbina«. Samo toliko imadu životna dobra neprolaznu vrijednost, koliko nam služe za oživotvorbu blaženstva ili za naše spasenje. Zato kažemo »spasenje«, jer će duh naš iza tjelesne smrti naći se u alternativnoj situaciji: s Bogom ili bez Boga, — pa kako je neprolazni život bez Boga pravi pakao, vječna katastrofa duše, lišenost nebeskog ili Božjeg blaženstva, to je postignuće blaženstva s Bogom u doslovnom značenju riječi naš »spas« od vječnog zla. Pita se dakle, kad nešto promatramo u vidu vječnosti, da li nam to vrijedi ili ne s obzirom na spas naše duše; da li se nalazimo na putu ljubavi prema Bogu ili ne; da li je u tome prava naša sreća ili nije. Regulativ nam je uvijek naša savjest; od nje odstupiti znači stvarati razmak prema Bogu i svojoj sreći. Sad nam je to jasno, kad znamo, da je savjest kao prst Božji, koji nam pokazuje put prema svrsi života u Bogu, ili kao Božji glas, koji nas poziva, da ne činimo zla, koje nas odvodi od ljubavi k Bogu.

Prema tome možemo sad reći, da *teocentrički* nazor — koji teoretski znači priznavanje Boga — u praktičnom ili moralnom smislu znači *po savjesnom životu neprestano u sebi stvarati čovjeka, koji biva sve sličniji Bogu.* Zato »sličniji«, jer usvaja volju Božju, daje se od nje privoditi k njoj kao izvoru blaženstva. Čovječji život po svojoj vrijednosti proizlazi iz volje, koliko se ona orijentira prema savjesti, i kad je volja u stanju kreposnog (moralno dobrog) života ili kad se trajno slaže s voljom Božjom, nastaje time odnos kao između dvije skladne duše, koje si utoliko bivaju slične. Teocentrička dinamika života znači dakle sa savješću kao s kompasom usmjereno prema Bogu upravljati svoje misli, želje, fantaziju, htijenje, sav život. Glavno je, da čovjek *ne odabere ništa namjesto Boga,* da ničemu ne kaže: »Ti si moj Bog, moj izvor blaženstva; tebe obožavam, tjelesna moja slasti; tebe, pohlepo za novcem, i sve sam spreman za vas učiniti«. Davno prije, nego što pojedinac dođe do naučno stečene spoznaje o istini, da postoji nadnaravni red životnog

određenja, ili da je po Božjoj dispoziciji čovjeku namijenjena mogućnost oživotvorbe nadnaravno savršenog stanja ljubavi prema Bogu, pa i kod onih ljudi, koji do te spoznaje nikad ne dođu, pomaže Bog razumu i volji: ne samo da ih *naravno* pomaže po savjesti i razumskim osvjetljenjem u tmini zablude i skepse, nego i *nadnaravno,* tj. onom ljubavlju, kojom je Bog svima stavio na raspolaganje samoga sebe, da živimo *neposredno* s Njime povezani. Ljubav je dala nadnaravnu svrhu, ljubav daje i nadnaravne pomoći (aktualne milosti) kod svakog čina, kojim čovjek sluša svoju savjest znajući, da je podčinjen Bogu. I još prije, nego je netko siguran za Boga, dok još sumnja i čak misli, da Ga nema, ako nije opora »srca«, koje se opire istini, Bog mu pomaže u težnji za istinom i povede ga na kraj puta, gdje mu se objavi: »evo me, tu sam ja«. To nije tek lijepa optimistička fantazija, nego je sigurna istina, da je tome tako, čim znamo iz Kristove objave ili čim vjerujemo, da je nesumnjivo istinita Božja odluka, kojom je svima određena nadnaravna svrha života: budući da smo k ovoj svrsi pozvani, a ne možemo se odazvati po vlastitoj snazi, mora nam Bog pomoći, da s Njim zajedno izvršujemo, što nam je odredio. Po milosti je Bog našoj duši neposredno prisutan, koliko je osposobljuje za nadnaravnu ljubav. Kad čovjek tu istinu uviđa, mora skrušeno progovarati sa sv. Augustinom: »i strepnja me podilazi i žarom usplamtim«; strepnja radi spoznaje samoga sebe, svoje ništetnosti, a plamen ljubavi prema onoj Dobroti, kojom Bog sebe daje za život vječni. —

Tko ljubi Boga, ocjenjuje sva druga dobra u podređenosti prema Bogu, spreman da ih napusti onoga časa, kad bi došla u pitanje privrženost Bogu. To je jedno, a drugo je praktično načelo, da ljubav k Bogu proniče ili oduhovljuje sve, što čovjek radi, ukoliko sva dobra stavlja u normativni odnos prema ljubavi k Bogu. Tako čovjek, po riječima sv. Pavla, i kad jede ili pije, sve to treba da bude na slavu Božju, u ljubavi Božjoj. Jelo i piće, a jednako i uživanje drugih dobara, ne smije čovjeka privući u toj mjeri i na taj način, da to u sukob dođe s voljom Božjom u našoj savjesti. Život ljubavi k Bogu ima svoju početnu granicu u izbjegavanju smrtnoga grijeha ili u obdržavanju zapovijedi. »Ako hoćeš da uđeš u život, drži zapovijedi (Mt. 19, 17). Ne će svaki, tko mi govori: Gospodine, Gospodine, ući u kraljevstvo nebesko, nego onaj, koji čini volju Oca mojega na nebesima (Mt. 7, 21). Ako moje zapovijedi držite, ostat ćete u mojoj ljubavi (Iv. 15, 10). Ako me

ljubite, držite moje zapovijedi (Iv. 14, 15). Bog je ljubav, i koji ostaje u ljubavi, u Bogu ostaje, i Bog ostaje u njemu... I ovu zapovijed imamo od Njega: tko ljubi Boga, da ljubi brata svojega (Iv. 4, 16, 21)«. Ljubav će i kod jela i pića — da ostanemo pri navedenom primjeru — razmisliti, da je to dar Božji, za koji treba prositi i zahvaljivati; razmislit će, kako imademo još mnogo drugih darova u životu: zdrave oči, ruke i sve drugo, što tek onda znademo pravo cijeniti, kad toga nemamo ili kad izgubimo. Tko je nesretnik bez očiju ili bez drugih životnih dobara, ne samo da u ljubavi k Bogu nalazi utjehu i spokoj duše, nego zna također, da Božja pravda i dobrohotnost ne će propustiti nagradu vječnog života za strpljeno podnošene nevolje. Pravednik, i kad uživa darove, pomišlja na ljude, koji nemaju tih darova, pa je pripravan da im pomogne. Pomišlja i na to, da neki ljudi nepravedno posjeduju izobilje životnih dobara (novaca), pa znade, da mu je dužnost boriti se proti tome. Tako ljubav i kod naoko neznatnih čina pronalazi razne životne odnose, koje prosuđuje u vezi s Bogom. Ako čovjek i ne misli pri svakom činu izričito na Boga, ako i nema svaki put namjeru »ugoditi« Bogu time, da svoj čin (na pr. jelo i piće) pretvori u ljubavno djelo, dovoljno je, da ima duševni habitus (nastrojenje, raspoloženje, stanje), kojim je pripravan da radi, kako odgovara ljubavi prema Bogu.

4. Ljubav u Kristu

Kad govorimo o nadnaravnoj ljubavi k Bogu, mislimo na sasvim drukčiju ljubav, nego što je *naravna ljubav k Bogu*. Čovjek bi i po svojoj razumnoj naravi mogao doći do ljubavi k Bogu, kad ga i ne bi pomogla nadnaravna milost Božja. Naravna ljubav i nije drugo nego *izvršivanje naravnog moralnog zakona*, koliko pri tom čovjek raspoznaje, da *u vršenju volje Božje postaje Bogu sličan, i u tome zajedničkom životu s Bogom da je uključena njegova sreća.* Sve, što čovjek može razumom spoznati o Bogu, o svojoj vezi s Bogom, o posmrtnom životu, to može da služi kao osnovica ljubavi k Bogu. To je, rekosmo, teocentrički nazor o smislu života. U historiji filozofije izvan kršćanstva jedva da je taj nazor došao do izražaja, jer je i kod Platona i Aristotela ostao nepotpun i skopčan sa zabludama. Kod Izraelaca, koji su imali pozitivne, na Božjem auktoritetu osnovane religijske upute, sastojala je ljubav k Bogu

uglavnom samo u vršenju bogoštovnih propisa. Tek je po *kršćanstvu* unesena u ljudski rod *nadnaravna ljubav* kao nauka i kao život.

Kao nauka ona je potekla iz usta Isusa Krista, da preko usta Njegove Crkve prelazi od koljena do koljena kroz vjekove do danas. Ako kršćanstvo još i nije danas prožeto tom ljubavi, pa sve ako su se i njezini propovjednici o nju čestoput ogriješili, ona postoji kao najuzvišenija vrednota kulturnog čovjeka. Uz pretpostavku, da je *sve ono istina, na osnovu čega se opravdava Kristova religija ljubavi*, ta je religija najuzvišenija, jer sadržava najviši smisao života za pojedince kao i za moralni preporod društva. Ali baš je ta pretpostavka odlučna u pitanju, da li Kristova religija ima pravo na opstanak! Pretpostavili smo naime u našem raspravljanju, da je sve ono istina, iz čega proizlazi, da je *na usta Kristova sam Bog objavio ljudima sve, što se odnosi na religijski život.* Otkuda to proizlazi, iz kojih istina?

Iz evanđelja znamo za ove izjave: »Ja i Otac jedno smo (Iv. 10, 30). Koji vidi mene, vidi i Oca (Iv. 14, 9). Što On (Otac) čini, i Sin čini jednako. Kao što Otac podiže i oživljuje mrtve, tako i Sin, koje hoće, oživljuje (Iv. 5, 19 i 21)«. Petar kaže Isusu u ime svih apostola, da je »Sin Boga živoga«, a Isus to potvrdi i radi toga priznanja obeća Petru najvišu vlast u Crkvi (Mt. 16, 15—19). Kad Isusa zapita veliki svećenik Kaifa, da li je Sin Božji, on mu to potvrdi, a veliki svećenik razdere svoje haljine i reče: »Pogrdio je Boga« (Mt. 26, 57 sl.). Iza toga su Isusa odveli Pilatu i zahtijevali: »Raspni ga! Po zakonu treba da umre, jer se pravi Sinom Božjim« (Iv. 19, 6).

Na osnovu čega se Isus »pravio Sinom Božjim«? Možemo li, prije svega, podati historijsku vjeru samom *tekstu evanđelja*, koje nas o svemu tome izvješćuje? Koja je vrijednost *historijskim izvorima* (dokumentima), koji nas o Kristu upućuju? To je prvo pitanje u naučnom rješavanju kršćanstva i ono pripada biblijskoj grani bogoslovske znanosti. Sa historijsko kritički provjerenim tekstom u ruci *apologetičar* prilazi Kristu s namjerom, da ustanovi, da li je On sebe *iskazao Božjim Objaviteljem*, i ako jest, da li je *svoj iskaz dokazao nekim Božjim svjedočanstvom.* Historijski dokumenti potvrđuju takav iskaz i ujedno izvješćuju o *čudesima*, koja je Krist činio upravo kao potvrdu svoga poslanja (misije), da u funkciji Božjeg Objavitelja pouči ljude o religiji. Ako je dakle sve to istina, uz tu je pretpostavku opravdana vjerodostojnost Kristove objave

kao Božje; u navedenim su istinama *razlozi vjerodostojnosti* (motiva credibilitatis), da je Bog historijskim putem, po Isusu Kristu, dao ljudima objavljenu religiju. Sva je naša filozofija života bila daljnja sustavno naučna priprava za vjeru u Božju objavu po Kristu (praeambula fidei), koliko smo dokazali istine o naravno religijskom smislu života (demonstratio religionis); apologetika pak dokazuje istine o kršćanskoj religiji (demonstratio religionis christianae), koliko dokazuje *Božji auktoritet* Isusa Krista, u kome je razlog, da se opravdano može i da treba vjerovati Njegovoj nauci kao objavljenoj riječi Božjoj (koja se, znamo po Kristu, nastavlja na starozavjetnu objavu). Ta je Riječ *izvor nadnaravne* religije, jer se osniva na (razumski, historijsko kritički zajamčenom) *auktoritetu Božjem,* a ne na razumskoj spoznaji Boga i našeg odnosa prema Njemu. Nadnaravna je ne samo po svome podrijetlu, nego i po tome, što nas nadnaravnim sredstvima milosti Božje privodi k nadnaravnoj svrsi života.

Otuda je napokon jasno, da nadnaravnu ljubav prema Bogu primamo po Kristu, i da životna veza s Njime znači nadnaravnu religiju. Zato kaže apostol P a v a o (Rim. 8, 35 sl.): »Tko će nas rastaviti od ljubavi Kristove? Nevolja, ili stiska, ili progonstvo? ili glad, ili golotinja, ili pogibao, ili mač? ... Ali u svemu tome pobjeđujemo po onome, koji nas ljubi. Jer sam uvjeren, da ni smrt, ni život, ni anđeli, ni poglavarstva, ni sadašnjost, ni budućnost, ni sile, ni visina, ni dubina, ni drugo kakvo stvorenje ne može nas rastaviti od ljubavi Božje, koja je u Kristu Isusu Gospodinu našemu«.

5. Nadnaravni (kršćanski) smisao života

Koji je dakle nadnaravni ili kršćanski smisao života? *Vjerska veza s Kristovom Crkvom i upotreba njezinih nadnaravnih sredstava za onu svrhu, koja nadilazi sposobnost i potrebu naše naravi* (a to je s intuitivnom ljubavi skopčano naše blaženstvo), — to je kršćanski smisao života, ukoliko ga gledamo s obzirom na zadnji, najviši razlog Božjeg utjelovljenja u Kristu i Njegove objave.

Ako pak hoćemo doznati za kršćanski smisao života s obzirom na njegove posljedice o životu pojedinca i društva, treba da posebice ogledamo: kako je potrebno *urediti život prema pojedinim odredbama moralnoga Kristova zakona po nauci Crkve.*

Tko pozna objavljeni nauk kršćanske moralke, jamačno uviđa, da bi čovječanstvo bilo bolje, savršenije, i sav bi život bio pošteniji, pravedniji i srećniji, kad bi se ravnao po Kristu. Zato su protivnici Krista ujedno neprijatelji moralne kulture čovječanstva i njegova blagostanja. Zar nije najviša Kristova zapovijed, da ljubimo sve ljude u Bogu, zajedno s našom ljubavi prema Bogu? Nije li u tome sadržana ravnopravnost svih ljudi pred Bogom? A zar ta ravnopravnost ne uključuje zabranu učiniti nepravde drugome na bilo koji način: pljačkati i ugnjetavati tuđe živote, izrabljivati radnu snagu ljudsku, obogaćivati se u raskošnom životu bez obzira na bijednike i stradalnike, tjerati ljude u osvajalačke ratne klaonice, itd.? Čitav takav sistem društvenoga života nepravedan je i zato nemoralan ili protivan volji Božjoj i zato protivan Kristovu zakonu. Jer Kristov je moralni zakon usidren u naravnom moralnom zakonu, i odredbe Kristova (nadnaravnog) zakona upotpunjuju i djelomično samo objašnjuju ono, što nam je zabranjeno već po naravnom zakonu. Tako su na pr. Mojsijevci (među kojima je i Isus živio) priznavali »deset zapovijedi Božjih«, koje je također Isus odobrio, a koje samo točnije i nešto više kažu od onoga, što savjest kaže svakom čovjeku, tj. što je poznato već po samom naravnom zakonu moralnosti. Kad Isus svu moralnu dobrotu svađa na jednu riječ »ljubav«, i to ljubav k Bogu i bližnjemu, hoće time općenito da upozori, kako ljudi nisu i ne smiju da budu međusobno kao krvoločna i divlja zvjerad, nego da moraju živjeti u miru i pravdi, u snošljivosti i potpomaganju, kao da su svi međusobno braća i djeca Božja, koji nam svima daruje živote, i zato treba da Ga ljubimo. Naravni moralni zakon usavršio je Krist utoliko (1.) što je pobliže odredio (objavio), koja su zla djela, ili na koje se čine odnosi moralni »ne smiješ«; zatim (2.) utoliko, što nam je rekao (objavio) motiv toga moralnog imperativa, tj. naglasio je, da zato ne smijemo činiti zlo, jer je to volja Božja; a napokon (3.) objavio nam je, da Bog daje čovjeku najvišu svrhu života, tj. ono dobro, za koje ne bi čovjek ni znao niti bi za njim mogao sam po sebi težiti, a prema tome ga ne bi mogao ni postići: savršenstvo po iznadrazumskom sjedinjenju s Bogom.

Zašto se ljudi ipak boje Kristove objave? — kao da im je to nešto tuđe, odbojno, nepristupačno. Zašto su toliki čak protivnici, neprijatelji Kristu i kršćanstvu? Zar ima za to razloga u samoj objavi, u Kristu i Njegovoj nauci o životu?

Nema baš nikojega razloga. Krist nije učio nikakvo zlo za ljude; naprotiv, odsuđivao je svako zlo, progonio je zločince i zaprijetio im Božjom kaznom. Zar su nepoštenja, nepravde i zločini više vrijedni u ljudskom životu nego Krist, koji protivno uči?! Zar nije Njegov nauk ujedno glas naše savjesti, imperativ moralnog zakona? Zar ćemo reći: ne treba nam Krista, jer nam ne treba morala? Ako i ne tako izričito, ali mnogi se zaista protive Kristu samo zato, što ne će da čuju za moral, jer im nemoralnost omogućuje da budu paraziti na tuđim životima. »Mi možemo biti moralno valjani i bez Krista«, reći će opet drugi. Naravski, i toga nitko ne poriče, jer naravni moralni zakon postoji i bez Krista, pa može netko da po njemu živi moralno ispravnim životom. Ali zar to može da opravda ičije napadanje na Krista, kad i On sam zahtijeva vršenje moralnog zakona? Što dakle smeta ljudima kod Krista? Ako već netko priznaje moralni zakon, može se ipak protiviti Kristu jedino zato, što On uči, da je taj zakon od Boga, da je izraz volje Božje, i da nas prema tome naša veza s Bogom (= religija) kategorički ili moralno obvezuje, da ne činimo ono, što je zlo. Jer su uopće protiv religije, zato su neki i protiv Krista. Zašto su protiv religije? Ima više uzroka, koji mogu nekog čovjeka odvraćati od religije (Boga) i navraćati ga na put bezboštva. Kao što mi ne možemo spriječiti sve tjelesne nakaze u svijetu, tako ne možemo prisiliti koga, da traži istinu o Bogu, ako je toliko duševno nakazan, da je protivnik i svake želje za istinom. Duševna je nakaza i svaki onaj čovjek, koji nešto napada i pobija, a da toga i ne razumije niti se ikad time ozbiljno bavio, da bi proučio ili prostudirao, prije nego što će o tome govoriti i pisati. Zahtjev je inteligencije i lične kulture, da se neznalački (ignorantski) ne napada religija. A mi smo pokazali, da nas pravo znanje vodi k religiji, tj. dokazali smo naš odnošaj prema Bogu.

Jedino bi još preostao kao razlog, što su neki ljudi neopredijeljeni prema Kristu, jer ne uviđaju smisao nadnaravne ili kršćanske religije. Nakon svega, što je dosad rečeno, dosta je, da to ukratko još objasnimo; a ne će to nimalo biti neshvatljivo onome, tko je (1.) načistu, da od Boga imademo to, da eksistiramo, da smo se rodili, da živimo, da imademo tjelesne i duševne sposobnosti (dakle da nam je sve to prirodni dar Božji); kao i (2.) tko je načistu, da se Bog svojom voljom očituje u našoj savjesti obvezujući nam volju na dobre ili moralno svrhovite čine, tj. one, koji odgovaraju Bogom

određenoj životnoj svrsi, ukoliko je pristupačna duševnim našim sposobnostima, a ta svrha da je ujedinjenje tih sposobnosti (= razuma i volje) s Božjim životom. O prvom nas je poučila filozofija o Bogu (teodiceja), o drugom filozofija ćudorednog života (etika). Na to se dvoje sad nadovezuje ili na tome se izgrađuje smisao nadnaravne religije ovako:

Bog je darovao čovjeku i takvu svrhu, kojoj duševne njegove sposobnosti ne odgovaraju: daleko više mu je darovao, nego što čovjek može da shvati, da želi, da postigne (dobrim činima). Ta je svrha nadnaravni dar Božji. U čemu sastoji? U tome, da čovjek postane moralno savršen i putem toga savršenstva da se *ujedini s Bogom iznad onoga, što bi kadar bio da se ujedini razumom i voljom svojom.* Nadnaravna je dakle milost u tome, da Bog čovjeku omogućuje takovo usavršenje, kojim postizava nadnaravnu svrhu: *zajedništvo (consortium) s Božjim životom u neposrednom (zornom) shvaćanju Boga i onoj ljubavi, koja tome odgovara* (a toga dakako ne možemo sada doživjeti, jer nam je sposobnost shvaćanja i ljubavi vezana uz tijelo, pa ne možemo drukčije da budemo u zajednici s Bogom nego samo posredovanjem svijeta i moralnog zakona). Sad znademo, što znači »nadnaravna svrha«.

Kako nam Bog omogućuje, da je postizavamo? Rekli smo: putem moralnog usavršenja, koje odgovara nadnaravnoj svrsi kao sredstvo. Kakvo je to usavršivanje? U prvom redu usavršivanje putem naravnog moralnog zakona; jer on je izraz volje Božje (= naravna objava u našoj savjesti) s obzirom na određenu svrhu naše razumne naravi. Što se još od nas traži na putu života k nadnaravnoj svrsi? Svakako sve ono, što nam je Bog odredio u nadnaravnoj svojoj objavi, tj. sve, što nas Krist po Crkvi poučava u cilju nadnaravnog života. Putem objavljene istine dolazimo k nadnaravnom životu. Mi se možemo u nadnaravnom smislu usavršivati samo tako, da nam se volja podudara s Kristovim (objavljenim, nadnaravnim) moralnim zakonom.

U tome religioznom životu leži najdublji smisao kršćanstva ili Kristove (nadnaravne) religije, ukoliko »religija« — bez obzira kako je pojedinac doživljuje — znači odnošaj ili vezu s Bogom, zakonodavcem i svrhom života. Smisao života sastoji naime u tome, da mu znademo ocijeniti vrijednost, a to zavisi od životne svrhe, koju kao idealni zadatak nastojimo oživotvoriti. Najviša je svrha Bog i zajednički život s Bogom, pa je zato u Kristovoj religiji najviši smisao ili najviša vrijednost našeg života.

»Ljudski rod ostao bi u najvećoj tami neznanja, kad bi jedino putem svoga razuma mogao spoznati Boga, jer u tom slučaju spoznaja Božja, koja najviše usavršuje čovjeka i čini ga dobrim, bila bi samo nekolicini pristupačna, i to nakon dugoga vremena« (sv. Toma). »Božje se djelovanje ne ograničuje na općenito upravljanje svijetom..., nego je Bog kao Zakonodavac svih duhovnih bića također riječima objavio svoju posebnu volju i stavio je svima u dužnost uz obećanje nagrade i prijetnju kazne« (Leibniz). »Lijepo je i pohvalno reći: vjerujem u jednoga Boga; ali priznati Boga, gdje i kako se objavi, tu je upravo blaženstvo« (Goethe). »Ako je objava moguća i potrebna, to onda ta činjenica, što razum u objavi nalazi istine, koje nadilaze razumno shvatanje, mora biti za razum većma kao postulat istinitosti objave nego ozbiljna poteškoća.... Razum se tu dragovoljno podlaže i to njegovo podlaganje — nakon što se osvjedočio o historičnosti objave — ne znači ništa drugo nego priznanje vlastite ograničenosti« (Lessing). »Nitko ne drži, da se jedno inače veliko djelo time podcjenjuje, ako se kaže, da nadilazi ljudski pojam; tako se time ne podcjenjuje ni sadržaj objave. Ima čisto ljudskih djela, kojih svatko ne razumije. Bog pak natkriljuje neizmjerno svakog čovjeka veličinom svoga uma« (Schelling). »Možda će širokoj masi znanstvenije zvučiti, kad se govori o nekom monoteističkom instinktu namjesto o objavljenoj istini jednoga živog Boga: a zar je instinkt manja tajna od objave?« (Max Müller). »Samo onaj može ismjehivati ovu vjeru (u tajnovite, nadnaravne stvari), kome je taj svijet potpuno i skroz razumljiv. To pak može vrijediti samo za onoga, tko vrlo površno promatra svijet i stoga uopće ne sluti, da se nalazimo u moru zagonetki i tajni« (Schopenhauer).

»To je već dokazana činjenica, da je Krist uskrsnuo od mrtvih. A jer je to takvo čudo, kojega ne može nitko učiniti osim Boga, ne može više biti ni sumnje o božanskom poslanju Kristovu na svijet. Dosljedno, nauka je Kristova i njegovih apostola božanska; i kako ide za našom srećom, to možemo vjerovati s najtvrđim pouzdanjem sva obećanja, što su nam dana u evanđelju za ovaj i za budući život« (mat. i fiz.Euler).

»Pogled na križ, što se diže nad ovim grobom (matematičara Bineta) u znak nade, napunja me šutnjom. O da bi se vi (učesnici u žalosti) u svojim mislima prenijeli preko onoga dubokog ponora, što dijeli zemaljske znanosti — koje su tako uske i ograničene u svakom pogledu, makar na njima radili ljudi izvanrednih sposobnosti — do onih uzvišenih istina božanske znanosti, koje će nam se tek u nebu objaviti« (mat. Cauchy).

Ampère je bio muž čvrstog religioznog osvjedočenja i to bi često i riječima posvjedočavao. Kad mu je god. 1836. htio jedan prijatelj na smrtnoj postelji pročitati jedan odlomak iz Nasljeduj Krista, reče mu on, da zna cijelu knjižicu napamet. To su bile njegove zadnje riječi (piše Arago u svojim ostavljenim spisima).

»Svemogući Bože, koji si stvorio čovjeka na svoju sliku i priliku davši mu živu dušu, da može Tebe tražiti, nauči nas djela ruku Tvojih tako ispitivati, da sebi ojačamo razum za Tvoju službu, i daj, da Tvoju svetu riječ tako primimo, te uzvjerujemo u Onoga, koga si poslao, da nam donese znanost spasenja i oproštenje grijeha. Za sve to mi Te molimo u ime istoga Isusa Krista Gospodina našega« (fiz. Maxwell).

Naravna i nadnaravna religija (I)

1. Božja »instrukcija« i religija

a) »Religija jest poštivanje Boga po Njegovoj instrukciji; tu je instrukciju dao Bog u historijskom licu Isusa Krista: dakle je religija samo ona, koja se osniva na instrukciji Isusa Krista«.

Ta konkluzija previše tvrdi, jer u premisi nije rečeno, da je Bog dao instrukciju *samo* po Kristu. Ako pretpostavimo, da ju je dao i po nekom drugom historijskom licu, ne smijemo tvrditi, da je Kristova religija jedina. Nastalo bi u tom slučaju pitanje o relaciji među raznim instrukcijama. Ako pretpostavimo, da su Kristovom instrukcijom pređašnje ukinute ili po Kristu usavršene, i da u buduće ne će biti novih instrukcija, možemo opravdano reći, da je po Božjoj instrukciji samo jedna religija, Kristova.

Pretpostavimo li nadalje, da je Krist povjerio svoju instrukciju historijskoj organizaciji katoličke Crkve, to znači, da se nikoja druga crkva ne može legitimirati kao subjekt Kristove religije. Znači li to ujedno, da nitko izvan katoličke crkve nema Kristove religije, kao i to, da svi, koji su u njoj začlanjeni, imadu Kristovu religiju?

Jasno je, da netko može da bude član katoličke crkve i da ne poštuje Boga prema instrukciji Kristovoj. A može netko da bude izvan katoličke crkve kao pripadnik neke crkve, koja sebe smatra legitimnim subjektom Kristove religije, ili koju dotičnik takovom smatra. Doista postoje takove kršćanske crkve, i njihova se religijska instrukcija sadržajno više manje podudara s katoličkom. Imadu li članovi takovih crkava religiju?

Ako poštuju Boga s uvjerenjem, da je to po njegovoj instrukciji, svakako imadu religiju. Nije za opstanak subjektivne religije mjerodavno, da li je uvjerenje objektivno opravdano ili ne: jer religiju ne mora konstituirati logičko opravdanje uvjerenja, nego *pripravnost volje na poštivanje Boga.* A to može da se nađe bez razlike kod katolika i nekatolika. Kada nekatolici imadu uvjerenje, da su religiozni po Kristovoj instrukciji, tj. kada njihovo uvjerenje imade *jednaku voljnu funkciju* kao kod katolika — a u toj

funkciji i sastoji njihova religija (religioznost) —, ne može se s pravom reći, da izvan katoličke crkve nema religije.

Da li isti razlog vrijedi i za nekršćane?

Ako se i kod njih nalazi pripravnost poštivati Boga (po instrukciji, koja im nije poznata), ne možemo ni njih isključiti od religije. Njihova je religija monoteistička, ukoliko imadu pojam o Bogu. Napokon i oni, koji nemaju pojma o Bogu (nisu monoteisti), jer Njegove atribute krivo shvaćaju, ali znadu o Njemu barem za jedan atribut »vrhovno biće, kome nije ništa nadređeno, a sve mu je podređeno« (t. j. imadu pojam o Božanstvu), i takvi mogu da budu religiozni — upravo zato, što je i s takvim pojmom skopčana funkcija pripravnosti na specifično religijsko štovanje.

Tako smo deduktivnim putem došli do spoznaje, da religiju možemo proširiti izvan granice Kristove crkve. Tko ne zna za instrukciju Kristovu, a pripravan je poštivati Boga onako, kako znade, ima religiju: jer je pripravan prihvatiti svaku Njegovu instrukciju. Ali nekakvu mora da ima, pa se zato pita: da li *minimum pojma o Bogu* (= pojam Božanstva) sadržava »instrukciju« za religijski život?

b) Iz etnologije znamo, da uistinu jest tako; gdjegod pronalazimo i minimalnu ideju Božanstva, tu je također religiozna praksa. Ona dolazi do izražaja u molitvama, žrtvama i drugim specifično religijskim činima, a moralna svijest uopće sadržava misao na Boga (Božanstvo). Iz univerzalne historijske činjenice moralnog života i religijskog kulta proizlazi dakle, da već sama ideja Božanstva potiče ljude na religiju, i utoliko se može reći, da Bog putem te ideje svima ljudima daje instrukciju za religijski život. Ta se instrukcija svijesno očituje kao obligacija na moralno dobre čine (ili kao zabrana zlih čina); pa tko u voljnom izvršivanju te obligacije priznaje Božju volju, eo ipso je religiozan: njega Bog instruira na religijsko štovanje putem moralnog zakona. Može još da ga instruira i drugim »putovima«: svima onima, po kojima se Bog očituje ljudskoj svijesti kao izvor svijeta i života, kao sudac ljudskih djela u izasmrtnom životu, kao darivalac životne sreće itd. Kadgod i kakogod nastane »vjera« u *ovisnost od iznadsvjetskog bića*, uključen je u toj relaciji ovisnosti (podčinjenosti) motiv poštivanja.

Pretpostavimo li, da ta relacija ovisnosti postoji *realno* (ontološki), ne samo kao uvjerenje, moramo reći, da je u toj relaciji

fundament religije: ona je fundirana u ontološkoj vezi čovjeka s Bogom. Ukoliko netko znade iz te ontološke veze logičkim opravdanjem (obrazloženjem) izvesti religiju, imade o njoj *filozofski* pojam.

2. Naravna i nadnaravna religija

Sad već imamo kriterij, po kome ćemo neke elemente iz religije eliminirati, a neke zadržati kao konstitutivne. *Poštivanje s vjerom u Najviše Biće ili Božanstvo* čini specifično (bitno) obilježje religije, a otpadaju svi oni elementi shvaćanja (vjere) i bogoštovnih čina, koji se ne podudaraju s atributima Boga. Kad bi na pr. netko predicirao Bogu takve vlastitosti, koje nisu u skladu s Njegovom duhovnošću, jednotom, pravednošću, vječnošću... (tj. sa monoteističkim pojmom Boga), ili kad bi Mu prinosio žrtve suprot općem moralnom zakonu, sve bi to bili krivi elementi religije, a pravi (konstitutivni) bi element bio spremnost poštivati Najviše Biće: jer ta se oznaka nalazi također u monoteističkom pojmu Boga.

Taj pozitivni element nalazimo u svima historijskim oblicima religije — i baš po njemu su one uistinu religije. Bilo da je nastao ovim ili onim putem (racionalno, emocionalno, volitivno), svakako je taj element univerzalni historijski fenomen, i po njem imademo *historijski* pojam religije kao univerzalne činjenice. Nju možemo nazvati *naravna* religija u tom smislu, što je ljudima po razumskoj naravi omogućeno koncipirati Boga (makar pomiješano s krivim atributima, ukoliko ipak dolazi do izražaja relacija s Najvišim Bićem). Kad netko još i to znade, da je Bog svoju instrukciju *historijski objavio*, i kada prema toj objavi poštuje Boga, ima *nadnaravnu* religiju na osnovu autoriteta; naravna je objava *općenita*, tj. ljudi dolaze naravnim (razumskim) putem do naravne religije. Nadnaravna objava (po Kristu) *napose* normira nadnaravnu religiju; u njoj je uključen također »naravni« element, jer ne možemo znati za historijsku objavu Boga bez ikojeg pojma o Njemu, a u tom je pojmu osnovana religija.

3. Subjektivna i objektivna religija

U *širem* smislu religija obuhvata sve kreposti, kojima je čovjek upravljen prema Bogu, na pr. samilost, poslušnost, ljubav — iz motiva religije (bogoštovlja). U *užem* smislu (premda formalno znači habitus volje) religija pripada razumu, jer se na njemu osniva

poštivanje Boga sa gledišta Njegove uzvišenosti (= iznad svega, kao izvor i svrha). Razum razlikuje čine, kojima poštujemo Boga. Uzmemo li religiju kao akte i habitus bogoštovlja, to je religija u *subjektivnom* smislu. Skup istina i dužnosti ili zapovijedi (kao bliži fundament i norma bogoštovlja), u kojima je uključena čovječja veza s Bogom (kao daljnji fundament i norma), to je religija u *objektivnom* smislu. Objektivna je zato, jer je nezavisno od subjekta istinita: ne možemo po svojoj volji »štovati«; niti bi razlike bilo među krivim i pravim štovanjem.

U objektivnom je smislu naravna religija *jedna.* Objektivno je istinita, ukoliko sadržava istine i dužnosti, koje se *izvode iz naravnog odnosa k Bogu* (koje nužno proizlaze iz stvarnog reda). Naravna religija oslanja se na *bitni (ontološki) odnošaj* čovjeka prema Bogu, na osnovu *stvorenosti.* A 1.) jedan je Bog kao stvoritelj i jednaka ljudska narav, 2.) jednaka je razumska sposobnost za sve ljude i jedno stvaranje, koje svi mogu spoznati. To jest: Jedan je *objekt* tih istina (objektivne religije) — realna relacija stvorenosti i svršnosti — i jedan subjekt, koji spoznaje. Stvoritelj i čovjek po biti su *nepromjenljivi:* zato i naravna religija, koja se *fundira u bitima.* S tim fundamentima spojena je religija *univerzalno.*

4. Obligacija na religiju

Naravna je obligacija na religiju zato 1., jer je Bog ljudima gospodar, koga treba poštivati, i dobrotvor, kome treba zahvaljivati; zatim 2. Bog je svrha, predmet blaženstva, kome je čovjek usmjeren *po naravi,* i zato mora čovjek priznavati, da je sreća u Bogu, mora se voljom podudarati s najvišim dobrom, hvaliti i pomoć moliti, a to i jest religija. Ta je obligacija upravo *zakonska:* bit čovjeka (a to je njegova ovisnost!) i bit Božja (najuzvišeniji izvor i svrha) traže religiju, a štogod je bitno, to je Bog kao zakonodavac odredio. Ljudi znadu, da moraju biti religiozni. Obaveza na religioznost jest *apsolutna,* tj. osniva se na biti Boga i čovjeka. Ta se obaveza tiče prave religije, koja je — koliko apstrahiramo od pozitivne Božje odredbe i objave — naravna. Religija je prava ili istinita, kad je u skladu s objektivnom stvarnošću (poretkom) ili kad se slaže s Božjom biti i čovječjom. Kriva je, kad nije po toj normi (stvor-Stvoritelj). Naravnu religiju čini ono, što se može *izvesti iz stvaranja* (kreacije): iz naravi Stvoritelja i stvora. Poštivati Boga,

ukoliko je *princip i svrha naravi,* to je naravna religija (s obzirom na njezin izvor).

5. Realnost naravne religije

a) Obično se kaže za naravnu religiju, da je samo *moguća, ne realna,* jer je »de facto historijski postojao posebni specifički pozitivni snošaj između božanskoga i čovječanskoga« (Padovani). Prema tome filozofija religije mora da ispituje realni fakat, a ne »apstrakciju«, kakova je naravna religija. »Ona se teoretski (spekulativno) svodi na filozofiju religije«.

Ali to mišljenje, čini se, nije ispravno. Treba distingvirati: naravna religija nije realna, koliko Bog nije odredio ljudima, da imadu *jedino* naravnu religiju — concedo; nije realna, koliko ne bi bila uključena u nadnaravnoj religiji tako, da s njom *zajedno* postoji — nego. Nije dakle naravna religija neka apstrakcija bez realnog osnova.

Historijski je »snošaj između božanskoga i čovječanskoga« doista specifičan, za razliku na pr. od razumskog (racionalnog) snošaja na osnovu filozofije, ali to ne znači drugo osim to, da je religijski snošaj obuhvatao volitivne i emocionalne elemente i po njima je dobio također svoju specifičnu diferenciranost. Koliko je taj snošaj u različnim historijskim oblicima bio također pozitivan — oslanjajući se na auktoritet i tradiciju —, nije time isključen »naravni« element, tj. razumsko shvaćanje božanstva. Koliko je to shvaćanje i bilo krivo, ipak je u jednome bilo ispravno, upravo u ideji Božanstva. Kad ne bi tako bilo, ne bi se ni moglo reći, da je univerzalni fakat religije osnovan u razumskoj naravi čovjeka.

b) Neki kažu, da bi se religija zvala naravna, kad bi slijedila iz naravne stvarnosti (ontološkog reda, rerum ordine), tj. kad bi Bog dao čovjeku *samo* ona dobra, koja mu pripadaju po stvorenosti (kreaciji), i *samo* one dužnosti, koje mu je obznanio naravnim zakonom. Čovjek bi bio u naravnom odnosu prema Bogu, kad bi imao *samo* naravne sile. U tom bi slučaju bio Bog prema čovjeku u takvom odnosu, da bi konačno određenje čovjeka bilo *samo* naravno, t. j. naravno blaženstvo ili ujedinjenje s Bogom u ovom i budućem životu po spoznaji i ljubavi, za koje je čovjek osposobljen svojim razumom i voljom. Ali iz objave znamo, da nije *samo* tako, nego da je Bog odredio — i to već u kreaciji — nadnaravnu

stvarnost, pa *zato nema naravne religije, nego postoji samo nadnaravna.*

Taj zaključak može da bude nejasan i kriv. Formalno logički dopušten je ovaj izvod: kad bi postojala *samo* naravna stvarnost (odnos kreacije), postojala bi *samo* naravna religija, ali nije samo ta stvarnost, dakle niti *samo* naravna religija (nego nadnaravna stvarnost i nadnaravna religija). Zato, što ne postoji samo (jedino) naravna stvarnost, *ne slijedi,* da naravna religija *uopće ne postoji:* jer ta naravna stvarnost postoji, iako postoji nadnaravna stvarnost. Tek onda bismo trebali zanijekati opstojnost naravne religije, kad bi nadnaravna stvarnost bila inkompatibilna s naravnom stvarnošću (kad bi je isključivala); ali time, što je Bog odlučio dati čovjeku nadnaravne sile za nadnaravnu svrhu, odredio je doduše nadnaravnu religiju, ali nije time dokinuo naravne religije, koja izvire u naravnoj stvarnosti, a koju stvarnost čovjek spoznaje razumom, tj. spoznaje Boga kao najuzvišeniji princip i svoje dobro (svrhu) s obzirom na sve, što je stvoreno. Logički se smije reći: ne postoji *samo* naravna religija, nego i nadnaravna, tj. *zajedno postoje.* U kome odnosu?

6. Naravna religija prema nadnaravnoj

a) Naravna religija (objektivno) uključena je u nadnaravnoj kao njezina pretpostavka. Obe distingviramo cum fundamento in re. Po nadnaravnoj milosti dobivaju doduše moralno dobri čini nadnaravnu vrijednost, i utoliko je čovjek nadnaravno religiozan, ali uza to mogu spoznajni elementi religije da budu naravni (dok netko još nije doznao iz objave, da je Bog auktor nadnaravnog reda). Ukoliko čovjek samo razumom spoznaje Boga, može uz nadnaravnu pomoć (milost) Božju da bude nadnaravno dobar. Po razumu su nastale i krive religije, no one su ipak religije (bogoštovlja), čak i nadnaravno vrijedne u voljnim činima, ali su po shvaćanju stvarnosti (odnosa prema Bogu) krive. Religija dakle ima i naravni svoj izvor unatoč tome, što je nadnaravna, tj. naravni i nadnaravni su elementi zajedno. Prema tome ne valja reći, da je naravna religija »suha apstrakcija«, kad njezini elementi realno postoje uz postojeću nadnaravnu religiju (kao što i animalni elementi uz racionalne elemente u čovjeku).

b) Poznato je iz apologetike (Dorsch, Lercher, Tanquerey...), da se *pozitivna* religija osniva na akciji, koja je kreaciji nadodana (superaddita), te *suponira* naravnu religiju. Pozitivna je Božja

religija nadnaravna, koliko Bog dade čovjeku osposobljenje, koje mu po naravi ne pripada, i podigne ga k svrsi iznad svake naravi (intuitivnoj viziji). Čovjek je od početka bio u nadnaravnom stanju i od Boga određen za nadnaravnu religiju. Ona se usavršivala u tri stepena (patrijarški, mojsijevski i kršćanski). I historijski možemo razlikovati naravnu i nadnaravnu religiju: jer što pripada naravnoj religiji, nalazi se u nadnaravnoj, gdje to možemo razlikovati kao sastavni dio. Naravna religija nije legitimna, koliko znamo iz objave, da je Bog »podigao« ljude u nadnaravni red. Ne bi valjalo reći, da je Bog sve ljude (već po kreaciji) podigao u nadnaravni red — odredivši im nadnaravnu svrhu i milost, a time nadnaravnu religiju —, i da je ipak naravna religija legitimna ili da *sama za sebe* ima pravo na opstanak. To bi naime značilo negaciju nadnaravnog reda. Ali naravna religija i objektivno i subjektivno postoji *povezana* s nadnaravnom religijom. Objektivno, jer su istine i zapovijedi naravne religije u nadnaravnoj objavi; subjektivno, jer čovjek može da proživljuje sve religijske elemente (znanje o Bogu i o naravnom moralnom zakonu, te po njemu moralno djelovanje i kult) *naravno,* po svojim sposobnostima, a da mu je nepoznat sav nadnaravni sadržaj objave. Ipak živi nadnaravnom religijom, koliko je u njemu nadnaravna milost; a milost ne uništava narav, nego je usavršuje, i prema tome nadnaravna religija ne odstranjuje ono, što pripada naravnoj religiji. Naravnu religiju sačinjavaju realne biti (Stvoritelja i stvora) i po njima »nužna« volja Božja, dok za nadnaravnu religiju pridolazi »slobodna« volja Božja: nužnu pak volju Božju ne može poništiti slobodna dispozicija volje Božje. Fundament religije jest Božja ekscelencija, čovjeku očitovana, a ta u nadnaravnoj religiji biva eminentnija (na pr. Bog je i otac, ne samo gospodar). Naravna je religija u nadnaravnoj slično kao senzitivna duša u čovjeku. Nadnaravna je religija stalni način, kojim ljudi treba da prema pozitivnoj odredbi spoznavaju Boga i poštuju. *Kome je poznato,* da je Bog takvu religiju *objavio,* ne smije ostati prema njoj indiferentan, jer bi time uskratio Bogu poslušnost i reverenciju.

c) Gledom na čovječju narav nije bilo potrebno, da Bog putem posebne objave ustanovi religiju; to je Njegova slobodnovoljna dispozicija, te je mogao Bog da ostavi čovjeka samo u stanju stvorenosti (in statu naturae purae), gdje bi čovjek bio uz Boga vezan samo onim relacijama, koje proizlaze iz stvorenosti i mogu

se razumski spoznati, a zovemo ih naravna religija. Bog se de facto objavljivao; preko Krista je napokon stupio u saobraćaj sa svima ljudima, da ih pouči i životno se s njima ujedini iznad stvorene naravi. Dakle nije ostalo kod naravne religije. Zar to znači, da nje uopće *nema,* — ili znači to, da ne postoji ona *sama*? Samo bi postojala naravna religija, da postoji status naturae purae, no kako smo svi in statu naturae elevatae, postoji nadnaravna religija — zar tako, da je naravna religija pri tom iščezla? Doista ne, jer što sačinjava naravnu religiju, nije dokinuto, nego se pretpostavlja kao *nužni temelj.* Zato i raspravljamo o naravnoj religiji *apstrahirajući* od nadnaravne.

Istine i dužnosti naravne religije nisu ukinute time, što je određena nadnaravna religija, nego su podignute u viši red, pa zato možemo u nadnaravnom redu i sa historičkog gledišta razlikovati *kao dva dijela,* od kojih jedan obuhvaća istine i dužnosti zajedničke naravnoj i nadnaravnoj religiji, dok drugi dio sadrži istine vlastite nadnaravnoj religiji.

Religiju čini krivom, rekosmo, neka osnovna ili »supstancijalna« zabluda, ne kojagod; dok nema takve zablude, religija je u cjelini prava. Tko bi na pr. držao, da nije samo jedan Bog, ili bi pridijevao Bogu nečasna svojstva, taj ima krivu, neistinitu religiju, jer je u takvoj zabludi, koja obara objektivnu našu vezu s Bogom. Zastupao bi krivu religiju, tko bi držao, da ne treba vjerovati sve, što je vjerska nauka Kristove Crkve; jer je naša veza s Bogom nadnaravna.

7. Naravni zakon i religija

Svi su ljudi obligirani (objektivno) za nadnaravnu religiju, no svi toga ne znaju; ali *nitko* (tko je sposoban razlikovati dobro i zlo) *nije u neznanju* glede nekih istina i religijskih dužnosti, na pr. da postoji Bog, da je naš sudac, da ga treba štovati i služiti Mu. Te su istine poznate čovjeku, kad dođe do upotrebe *razuma.* S obzirom na te istine i dužnosti, kojih čovjek zdrava razuma ne može ignorirati, svi su ljudi obligirani da budu religiozni. Ta obligacija znači objektivnu nužnost ili spoznanu nužnu vezu između izvjesnih čina i svrhe, koju treba postići, tako da je nužno (treba) učiniti ili ne učiniti nešto, da se ne bi izjalovilo postignuće svrhe. Ta je obligacija na religiju apsolutna (nehipotetička), tj. postoji nezavisno ili ispred slobodnovoljne naše odluke, kojom bismo sebi

odabrali svrhu. Bog je čovjeka stvorio zbog svoje dobrote, te je u odluci stvaranja uključena naša svrha: učestvovanje u Božjoj dobroti (»slavljenje«). Kao *razumno* biće čovjek treba da polučuje tu određenu svrhu; njegova se naravna težnja za istinom i dobrotom dovršuje u neograničeno savršenoj istini i dobroti. U samoj dakle odluci stvaranja Bog je čovjeku Najviše Dobro postavio kao apsolutnu svrhu. »Stvoritelj je ljudima *svijetlom razuma,* mimo nadnaravnu objavu, dovoljno očitovao ovu svoju odredbu« (Lercher). Ljudi od razuma, i poučeni, imadu pojam o Bogu, najvišem i najsvetijem Gospodaru i Upravitelju, kome se volja mora podvrći kao životnoj našoj svrsi, tako da je apsolutno obligirana učiniti (ili ne učiniti) ono, bez čega se gubi zadnja svrha. Odredba, kojom Bog određuje ljudima, da taj svršni red čuvaju (konserviraju), a njegovo poremećenje (perturbaciju) zabranjuje, dio je vječnog zakona; ukoliko je pak utisnuta ljudskoj *naravi,* te je svijetlom *razuma* spoznatljiva i obznanjena, naziva se *naravni* zakon.

Religija (u širem smislu) obuhvata obdržavanje svega naravnog zakona, koliko je od Boga postavljen. Kao specijalna krepost religija upravlja činima svih kreposti i tako sav život pretvara u bogoštovlje; a neki su čini vlastiti toj kreposti religije (na pr. s počitanjem zahvaljivati Dobročinitelju, klanjati se, prositi, žaliti uvredu). U svima je tima činima uključena veza s našom svrhom, i zato su svi ljudi apsolutno obligirani na religiju. Obligirani su na obdržavanje naravnog zakona, jer »svijetlom razuma« znadu, da ima čina i propusta, koji su konformni *razumnoj naravi* čovjeka (cjelovito uzetoj) tako, da bi djelovanje suprotno tome značilo teško poremećenje pravnog reda. Time čovjek priznaje Boga kao zakonodavca, iskazuje Mu poslušnost i tako biva (u širem smislu) religiozan. Napose dolikuje razumnoj naravi, da se klanja svom uzročniku, bez koga je ništa, da Mu zahvaljuje i da Ga prosi. Uzmemo li u obzir samo te istine i religijske obligacije, koje proizlaze i koje su spoznatljive *svijetlom razuma iz ontološke relacije čovjeka prema Bogu Stvoritelju,* samo *jedna* je *naravna religija,* koja se kao temelj i dio nalazi u pozitivnoj religiji. Ona je stalna, nepromjenljiva i općenita.

8. Nadnaravna svrha života

Iz rečenoga proizlazi: zamišljati naravnu religiju, kao da eksistira sama za sebe, jest fikcija; realno naime postoji nadnaravna

religija ili veza s Bogom na osnovu *neposrednog osobnog saobraćaja* Boga s čovjekom, a ne samo na osnovu toga, što je čovjek svojom naravi *stvoren* od Boga. Takav je saobraćaj nešto *osim* stvorenosti; a ono, zbog čega je Bog došao u saobraćaj s čovjekom, jest *iznad* onoga, zbog čega je stvorio čovjeka. Davši mu (u činu stvorenja) razumnu narav morao je Bog dati čovjeku mogućnost spoznaje — i to posredovanjem stvorenog svijeta —, da je Bog nadasve uzvišen i da je kao najviše dobro životna svrha. No Bog je (kako je po Kristu objavio) odredio ljudima *životnu svrhu iznad* naravnih mogućnosti i zahtjeva, a prema tome i nadnaravnu sposobnost za oživotvorbu te svrhe. Kako je ta svrha, tako je i sposobnost od Boga dobrohotno darovana (»milost«).

O Bogu kao nadnaravnoj svrsi i o svome životu prema toj svrsi imademo po Kristu objavljene istine. To je dakle *prava* religija, da živimo prema Božjoj objavi po Kristu, tj. da živimo *nadnaravnom religijom.* Zar je time ugasla *naravna* naša sposobnost spoznati i htjeti Boga? Tko bi rekao, da nije, te bi *još osim toga* rekao, da je naravna religija dovoljna i da nam ne treba nadnaravne religije, ili tko bi rekao, da nema nadnaravne religije, taj ne govori istinu. Ali istinu govori, tko samo toliko tvrdi, da *realno* postoji naravna religija — ne izvan ili osim nadnaravne religije, nego u njoj, zajedno s njom. Ostao je čovjeku razum, koji može da spozna istine: Bog je Stvoritelj, neizmjerno uzvišen, najviše dobro, upravitelj života, zakonodavac, — a prema tim istinama čovjek je kadar da iskazuje Bogu kult ili da bude religiozan. Po Božjoj odredbi postoji nadnaravna religija, a po samoj naravi stvari nadnaravna religija uključuje ili pretpostavlja naravnu religiju; ona je nadnaravna, a ne beznaravna. Ako Bog nadnaravnom milošću i podupire volju u moralnom životu, ostavlja mu razumni izvor, kojim je čovjek u svojoj historiji spoznavao Boga istinito i neistinito, — a ipak je živio religiozno. Po tom naravnom elementu postojala je religija u različitim historijskim oblicima (od kojih su neki krivo pretpostavljali, da su objavljeni, dok je zaista postojala starozavjetna objava). Tek je po Kristovoj objavi ljudima omogućena potpuna nadnaravna religija, a pred tim ona nije bila savršena. De facto je od praobjave (prvom čovjeku) malošto ostajalo zbog otpadanja i od naravne religije, ali nije čovjek bio sposoban jedino za otpadanje, nego je razumom (= naravno) spoznavao i religijske istine — i utoliko je bio naravno religiozan. S tom se komponentom veže

nadnaravna religija na osnovu nadnaravnog sudjelovanja milosti Božje. Stoga možemo naravnu religiju promatrati zasebno, ali to ne znači, da je ona »suha apstrakcija« ili nerealnost. Status naturae elevatae *isključuje* statum naturae purae, i zato je to »naravno stanje« suha apstrakcija, ali nije tako s naravnom religijom, koja je realno *uključena* u nadnaravnoj religiji.

Naravni red ili veza čovjeka s naravnom svrhom ne postoji (prema Božjem određenju), nego je Bog odredio svima ljudima nadnaravnu svrhu i s njom u vezi postavio nadnaravni red; u sve to treba reći, da naravna religija postoji u nadnaravnoj religiji — koliko je Bog razumski spoznatljiv, i koliko Ga čovjek može štovati prema naravnom zakonu.

9. Kako nadnaravno pretpostavlja naravno?

a) *Naravno* (consecutive) je ono, što po svojim naravnim sposobnostima možemo postići. Razumom možemo postići to, da spoznamo neke *istine* o Bogu. Napose i to, da spoznamo neke Božje *odredbe,* kojih se volja mora držati (= naravni moralni zakon); a među njima je u prvom redu dužnost *poštivati* Boga, tj. imati krepost *religije.* Koliko smo tako razumom i voljom povezani s Bogom, imamo naravnu religiju.

Nadnaravno (quoad substantiam) je ono, što naravi daje unutarnju proporciju za nadnaravnu svrhu, tj. onu, koja naravi ne pripada (nije joj proporcionirana). To »nadnaravno« nas pobožanstvuje (»deificans«) te nas proporcionira s božanskim dobrom intuitivne vizije, u čemu je dioništvo Božje naravi. Milost posvetna jest forma inherentna u duši, supstancijalni habitus, po kome je čovjek pravednik, posinak Božji, baštinik Božji, određen za blaženu viziju (nadnaravnu svrhu života).

Nadnaravni red je sve, što čovjeka vodi polučenju nadnaravne svrhe (životnog smisla). Čovjek je in statu naturae elevatae ili u stanju, da to sve može imati.

Nadnaravna religija objektivno znači skup objavljenih istina, objavljenog moralnog zakona i kulta, a subjektivno znači polučivanje nadnaravne svrhe tim putem. (Uzrok toga polučivanja jest volja i nadnaravna milost.)

U posjedovanju nadnaravne svrhe, kod blaženika, jest predmet spoznaje Bog s obzirom na vlastiti život blaženstva (sub

ratione deitatis), i to ukoliko je »viđen« po božanskoj naravi (biti), po onome, što jest ili kako jest. Ta je spoznaja »blaženo gledanje« (visio beatificans). Po svome božanstvu Bog je predmet i nadnaravnog vjerovanja, ali ne tako, da bi bio »viđen«, nego po objavljenim istinama. Kao prvi uzrok (sub ratione primi entis) Boga spoznajemo po učincima (razumski, metafizički); to je najniži, treći stepen spoznaje Boga. Na tome stepenu spoznajemo Boga kao najviše dobro ili kao životnu svrhu — i na tome se osniva naravna religija. Upoznati, da životna svrha nije izvan Boga, sasvim je nešto drugo nego to, da je čovjeku (objektivno) Bogom određena nadnaravna svrha.

Budući da je čovjek »otpao« od nadnaravnog dobra (in statu naturae lapsae), te se nalazi u stanju neznanja i sklonosti na zlo, biva mu moralno nemoguće da bez nadnaravne pomoći upozna bez poteškoće, bez sumnje i bez zablude ukupne istine *naravne*, koje su potrebne za ispravno uređenje života. A jednako ne može čovjek bez milostive pomoći (bar mimonaravne) da zadugo obdržava sav *naravni* zakon; dok i bez milosti može da ga obdržava kroz neko vrijeme i djelomice. I sv. Augustin — o kome se kadgod drži, da i odveć umanjuje ljudsku sposobnost za *naravno* dobro — priznaje i nevjernicima neka dobra djela: jer i u njih nije sasvim ugasla slika Božja. Gdje su pak dobra djela naravnog zakona, tu je eo ipso *naravna* religija. Dakako tih dobrih djela — u sadašnjem stanju neznanja, zloće, slabosti, pohote — jedva da je i bilo bez milosti, pa je iz historije poznato, kako se poganski život protivio i naravnom zakonu; ali nije time ugaslo svako (iako zabludno) shvaćanje o Božanstvu, — u čemu i jest izvor naravne religije. Mudrost je Božja predvidjela, da će čovjek, kad mu bude svjestita vlastita nemoć za dobrotu naravnog reda, zaželiti milostivu pomoć, da ga privede spasenju. Tako je naravna religija nemoći povezana s nadnaravnom religijom. Samospoznaja postaje izvor smjernosti, počitanja i molitve, osnovnih čina religijske kulture. A čovjek se i *naravnim* silama može (negativno) disponirati za prvu milost uklanjajući neke zapreke (grijeh i oporost srca). Protestanti (i još neki teolozi) misle, da natura lapsa ne može učiniti ništa dobro bez djelatne milosti. Premda je sigurno, da to može, pitanje je, da li čovjek *de facto* bez nadnaravne milosti čini dobra djela. Međutim po toj prethodnoj milosti ne prestaju biti takva djela *naravno* dobra; jer prijelaz (preokret, obraćenje) od nevjernika i grešnika u stanje

opravdanosti (preporoda) obuhvaća odvraćanje mišljenja i volje od zla i usmjerivanje k najvišem dobru (vječnom životu, nagradi, kazni...) — prema tome, kako su mišljenje i volja po sebi (= naravno), iako negativno, disponirani za milost. Kaže li se ipak, da bez milosti ništa nije kadar čovjek učiniti dobra i Bogu ugoditi, to je rečeno s naročitim obzirom na nadnaravnu svrhu, za koju je čovjek određen. Za naravnu dakako i nije de facto određen (naravni red životne svrhe ne postoji, već samo nadnaravni), ali ta je određenost stvarni osnov religije u objektivnom smislu, a ne u subjektivnom, o kojoj se i radi, kad raspravljamo o tome, *na koji se način čovjek duševno odaziva nadnaravnoj religiji*. A to »odazivanje« može da bude spoznajno i voljno na osnovu *naravne* religije — i opet dakako ne bez prethodne milosti. Takvo naravno odazivanje (religioznost) nije »minus« gledom na nadnaravnu religioznost, premda smo nazvali dispoziciju za prvu milost negativnom, ali se znade, da to znači: ukoliko čovjek nema sposobnosti ni zahtjeva za milost, nego je ona upravo milostivo darovana — gdje čovjek *svojom sposobnosti uklanja zapreke*. A utoliko je već religiozan, jer je etički (naravno) dobar. Čim je netko sposoban znati, da su mu čini objektivno i svrhovito pošteni, eo ipso je naravno moralan, a *priznanje Božanstva* daje takovim činima karakter *naravne* religioznosti. Istina je doduše, da Bog i nevjernicima ne uskraćuje nadnaravne milosti, ali to je uz uvjet, da su *valjano pripravljeni;* tj. ako žive po naravnom zakonu, primit će (rasvjetljenjem) milost vjere u spasonosne istine i posvetnu milost. Tko ima sposobnost rasuđivanja i *po njoj odluči*, da sebe, kako treba, uredi prema svrsi (kaže sv. Toma), po milosti će postići oproštenje praroditeljskog grijeha (iskonske krivnje). Način, kojim se djelatne milosti podjeljuju u svrhu opravdanja (milosti posvetne), ne isključuje kod nevjernika, čak pretpostavlja *naravnu* religioznost: svi, koji *priznaju, da postoji Božanstvo*, eo ipso su religiozni, i to naravno religiozni, a *kao takvi* su moralno disponirani za milost.

b) Da duša svoj grešnički habitus *promijeni* u pravednički habitus (= milost posvetnu), mora da se nalazi *in potentia* s obzirom na pravednički habitus. A budući da je taj habitus nadnaravno darovan, potentia za to darovanje nije drugo nego *sposobnost za primanje* ili sposobnost (Anlage) za nadnaravno. Bog našu dušu »poziva«, da postane izvor nadnaravnog života, a ona je u mogućnosti odziva. Koliko je duša *udešena za nadnaravni*

posluh, zovemo je potentia oboedientialis. Ali jedni se de facto odazivlju, drugi ne. Zašto ne? Jer je razlika između mogućnosti i *spremnosti,* a svi ljudi nisu jednako spremni za odziv. Zašto ne? Jer nisu spremni odazvati se niti *naravno* moralnom zakonu: *odvratili su se od Boga.* Prvi je dakle uvjet za nadnaravni odziv, da se *obrate k Bogu:* bez prijelaza u *naravno religijsko* stanje (habitus) nema spreme za nadnaravni odziv. Tome prijelazu prethode doduše aktuelne milosti, pa se i njima obraćenička duša odaziva, ali im se odaziva postepeno: areligiozni habitus treba da se najprije promijeni u naravno religiozni, a zatim u nadnaravno religiozni. Jer tko je Boga prezreo po glasu savjesti (= naravnom zakonu) i teškim grijehom »okrenuo leđa« Bogu, ili kome je razum zabludio u bezboštvo, mora najprije da »okrene lice« k Bogu: razum i volja moraju nešto napustiti, da na to mjesto stave Boga. Taj zaokret jest *naravno* religiozan, jer prethodna milost rasvjetljuje razum i potiče volju *posredno,* putem svijeta i naravnog zakona. Kad je duša na te pobude posluhnula, biva naravno religiozna; a nadnaravno onda, kad je disponirana po habituelnoj milosti.

10. Stanje čiste naravi

Prema svemu rečenome je sad jasno, u kojem smislu se ima uzeti tvrdnja, da je »naravni red samo suha apstrakcija i kao takav da ne može biti predmet konkretnog činjeničnog promatranja.« Možemo koncedirati, da se naravni i nadnaravni red isključuje, i zato da je naravni red samo apstrakcija, ali po tvrdnji, da naravni red nije predmet činjeničnog promatranja, izgleda, da se »red« zamjenjuje s »religijom« (u subjektivnom smislu). Jer po onim elementima, koji konstituiraju *naravnu religiju uključeno u nadnaravnoj,* može religija da bude predmet promatranja. Premda je sa svakim religioznim životom spojena nadnaravna milost (i izvan Crkve), ipak ima u historijskim religijama *elemenata, koji nisu nadnaravni* — i utoliko čine naravnu religiju. [Dakako nije govor o »naravnoj religiji« racionalističkog deizma, jer to je filozofiranje. Kad Sabatier govori o »naravnoj religiji« i kaže da je »apstrakcija«, to se ima uzeti za racionalističko (= »naravno«) shvaćanje religije, a to je shvaćanje zapravo teorija i utoliko »apstrakcija«, daleko od historijske i psihološke realnosti.] U historijskim religijama ima elemenata, koji ne odgovaraju ni nadnaravnoj ni naravnoj religiji, i po tima su elementima dotične religije krive, ali nisu sasvim krive, ako je u njima i pravih elemenata naravne religije. Kad bi religije radi svojih krivih elemenata prestale uopće biti religije, ne bi se ni moglo govoriti o različitim historijskim *religijama,* niti o znanosti *religijâ.* Čim je u njima nešto od naravne religije, eo ipso su »religije« unatoč krivim elementima. Bilo bi dakako neispravno, kad bi se pojmom »naravne religije« htjelo obuhvatiti sve historijske oblike religija, koliko se one međusobno razilaze (i od nadnaravne religije razlikuju); ali to neispravno poimanje nije nipošto razlogom naše tvrdnje, da postoji naravna religija (kako to neki neosnovano pretpostavljaju). Naravna religija nije, po našem mišljenju, suha apstrakcija, nego realno postoji — i to iz sasvim drugih razloga, a ne zbog istovetovanja naravne religije sa historijski religijskim pojavama. Budući da naravna religija *odgovara razumnoj našoj naravi po realnim njezinim odnosima prema Bogu,* zato (evo, to je razlog!) postoji realno.

Neki toga ne priznavaju, jer da naravna religija »odgovara čovjeku u stanju *čiste naravi;* ali taj red stvarno ne postoji nigdje, ni tamo, gdje ljudi bez ikakve lične krivnje svoje ne znaju za objavu. Svagdje postoji natura lapsa. I zbog toga *bitnog defekta u čovjeku* ne može se u pravom smislu riječi govoriti o naravnoj religiji«. Ali pitamo: što to znači »odgovara stanju čiste naravi«? Kad bi značilo to, da se osniva u našoj naravi (kako smo malo prije napomenuli), bilo bi ispravno reći, da »odgovara« naravi i zajedno s njom postoji. Znači li to, da »stanje čiste naravi« ne postoji, jer de facto postoji nadnaravno stanje, tj. Bog je ljudima odredio nadnaravnu svrhu i podigao ih u nadnaravni red, treba u tome smislu reći, da Bog nije ljudima odredio naravne religije — i da *s obzirom na odredbu Božju* ne postoji naravna religija. To sad znači, da ljudi nisu prepušteni *samo* svojoj naravi, i kad bi u takvom stanju bili, imali bi samo naravnu religiju. To jest, naravne relacije s Bogom (uzrokom i svrhom) bile bi *jedini* normativ religioznog života. Tako de facto nije, i to stanje čiste naravi jest »suha apstrakcija«, kao što je takva apstrakcija *odredba Božja, da ljudi ostanu u naravnoj religiji:* svi treba da budu nadnaravno religiozni. Zar je u tom »stanju podignute naravi« isključena naravna religija? To je pitanje. Naravna religija nije *isto,* što naravni red, i u tom je smislu krivo reći, da mu »odgovara«. Kad bi naime bila istovetna s naravnim redom (kao odrebom Božjom), dakako da bi isključena bila time, što je Bog odredio nadnaravnu religiju. Ali u toj je odredbi

uključena naravna religija: jer ne valja reći, da naravne relacije prema Bogu (zbog nadnaravnog reda) *nikako* nisu ostale zato, što nisu *samo* one ostale. Po nadnaravnom su redu nadošle (u Božjoj odredbi) *također* druge relacije čovjeka prema Bogu: nadnaravna je svrha *nadomjestila* naravnu, a nadnaravna su sredstva *nadopunila* naravna, kao što je i naravni uzrok (razum i volja) nadopunjen ili usavršen nadnaravnom milošću. Time, što je narav (po prvom čovjeku) *otpala* od nadnaravne religije (ne od nadnaravnog reda, koliko on obuhvaća i određenu nadnaravnu svrhu!), nije u njoj nastao »bitni defekt« u tom smislu, da je onesposobljena za razumske istine o Bogu i za naravni moralni zakon.

Čovjek je dakle po svojoj *naravi* sposoban za religiju, i ona je u historiji de facto došla do izražaja unatoč različitim oblicima, koji ne pripadaju naravnoj religiji. Time nije rečeno, da je postojala *samo* naravna religija kod onih ljudi, koji nisu ni znali za objavljenu (nadnaravnu) religiju: jer i njih »vodi« nadnaravna milost. Ali to nadnaravno vodstvo ne znači, da su ljudi bili religiozni *samo, ukoliko su imali nadnaravnu religiju,* tako da se »u pravom smislu riječi ne može govoriti o naravnoj religiji«. Njezin je »pravi smisao« (= značenje), da izriče *poštivanje Božanstva,* a to može da bude (i jest bilo) naravno, tj. na osnovu razumnog shvaćanja o Božanstvu (Bogu). To poštivanje nije prestalo biti naravno time, što su ljudi određeni za nadnaravni red, i što naravno religioznog čovjeka »vodi milost«.

II. Naravni i nadnaravni red

Gledamo li ljudsku narav u onom *stanju, koje odgovara naravnom uređenju* s obzirom na životnu svrhu, kažemo, da je to »čisto naravno stanje«. Što je »naravno uređenje« (ordo naturalis)?

Ono obuhvaća 1. naravnu svrhu (= posrednu ili razumsku spoznaju Boga), zatim 2. narav kao tvorni princip, zatim 3. naravna sredstva ili put, kojim se dolazi k svrsi (= svijet i naravne naše sposobnosti razuma i volje, kao i djelovanje tih sposobnosti), napokon 4. naravni zakon za naravno svrsishodno djelovanje. Dakle: naravno uređenje (red) pretpostavlja *određenost čovjeka za naravnu svrhu.* De facto nije bilo te određenosti (kako znamo po objavi), nego je ljudski rod *određen za nadnaravnu svrhu i stoga »podignut« u nadnaravno uređenje.*

Nadnaravno uređenje (ordo supernaturalis) obuhvaća 1. nadnaravnu svrhu (neposrednu spoznaju i ljubav Boga), zatim 2. nadnaravljenu narav ili takvo osposobljenje ljudske naravi, koje njoj ne pripada (te je utoliko »milost«) i uzvisuje ju (pobožanstvenjem) za oživotvorbu nadnaravne svrhe, zatim 3. nadnaravna sredstva (a to je objava kao izvor vjere, pa sakramenti, nadnaravne kreposti s Božjim pomoćima ili aktuelnim milostima), i napokon 4. pozitivni zakon. Čovjek je postavljen u takvo nadnaravno uređenje, tj. nalazi se *u stanju, koje pretpostavlja određenost za nadnaravnu svrhu.*

Po objavi znamo, da su dvije faze toga stanja: najprije su stvoreni praroditelji bili postavljeni u stanje milosti, a zatim je slijedio grešni otpad ili averzija od nadnaravne svrhe zajedno s naravnom (jer su se ogriješili i o naravni zakon). Na sve praroditeljske nasljednike prešla je lišenost milosti ili averzija od nadnaravne svrhe, tj. prvim je grijehom nastupilo za ljudsku narav stanje otpada (status naturae lapsae), a odmah zatim (po obećanju Otkupitelja) stanje popravljene naravi (status naturae reparatae). Tako smo svi ljudi u stanju pale i popravljene naravi, tj. narav je ososobljena za nadnaravnu svrhu po Kristu. A za *naravnu* svrhu? Neki (augustinci) kažu, da je nakon praroditeljskog grijeha naravna sposobnost oslabila i postala većma nesposobna za dobro, što bi značilo naravnu averziju od naravne svrhe. Ali praroditeljski nasljednici ne nasljeđuju njihovu grešnu averziju od naravne svrhe; a lišenost milosti nipošto ne oslabljuje naravne sposobnosti same po sebi. Krivo je i mnijenje supernaturalista (Luter, Kalvin, Baj, Jansen), da milost pripada samoj naravi tako, da je gubitkom milosti postala narav u sebi iskvarena. Premda je dakle narav »lapsa«, nije onesposobljena za naravnu svrhu, a za nadnaravnu je osposobljena po Kristu. To jest, nadnaravni princip (= stanje milosti) i nadnaravna sredstva sa zakonom čine, da je narav »reparata«, ili stavljaju narav u stanje ispravljeno iza praroditeljskog pada. U jednu je ruku narav po sebi pristupačna naravnoj svrsi — premda se oduvijek nalazi u uređenju nadnaravnom, a praroditeljskim grijehom u stanju otpalosti od nadnaravne svrhe —, u drugu je ruku odmah nakon prvog grijeha u stanju popravljenosti, po Kristu uspostavljenog stanja milosti. To će reći: ljudska narav nije nikad postala po sebi nesposobna doći do spoznaje Boga (posredovanjem svijeta) niti je ikad bila bez naravnog moralnog

zakona i sposobnosti da po njemu čini dobro. Čovjek je ostao *sposoban za naravnu svrhu.* Ta ga sposobnost čini *religioznim.*

Podignuti u nadnaravno uređenje ili određeni za nadnaravnu svrhu ljudi su nakon praroditeljskog grijeha lišeni svega, što treba za tu svrhu (a po Kristu im je opet pristupačno), — ali time nije otpala *sposobnost njihove naravi* za naravnu svrhu ili za svijesnu vezu s Bogom Stvoriteljem i naravnim Zakonodavcem. Nije dakle nestalo naravne sposobnosti za religioznost; a ta se sposobnost i aktualizirala, tj. de facto su ljudi bili naravno religiozni, — što ne znači, da su u »stanju čiste naravi« ili u stanju naravnog uređenja (= određenosti za naravnu svrhu), niti znači to, da su de facto bili ljudi samo naravno religiozni, bez ikoje nadnaravne religije i prije Krista. Otuda, što je narav »lapsa«, ne može se dakle izvoditi poricanje naravne religije. Ne smije se dakako konfundirati naravna religija sa »stanjem čiste naravi«, — a čini se, da tome konfundiranju padoše žrtvom oni, koji bez ikoje distinkcije odriču opstanak naravnoj religiji. Nje doista nema, koliko bi se suprotnom tvrdnjom htjelo reći, da Bog nije svima ljudima namijenio ili odredio nadnaravnu svrhu. Tko bi naime tvrdio, da postoji naravna religija, i time mislio reći, da postoji po Božjoj odredbi naravna svrha, te bi eo ipso isključivao nadnaravnu svrhu za sve ljude, taj bi ujedno poricao opstanak nadnaravnog uređenja. U tom se dakle smislu ne može zastupati teza, da postoji naravna religija. Ali ima ispravni smisao, koji možemo zastupati: na osnovu nadnaravnog uređenja nije isključena naravna religija. S obzirom na to nadnaravno uređenje ljudska je narav došla u dvostruko stanje: početne pravednosti (ispred početnog grijeha praroditeljskoga) i gubitka (pada) s reparacijom. Očito je krivo, da se početnim ili praroditeljskim grijehom skopčani gubitak milosti (i u tome gubitku uključena averzija od nadnaravne svrhe) smatra stvarnim razlogom za neopstojanje naravne religije; nasuprot je taj gubitak sam po sebi razlog za neopstojanje nadnaravne religije. Reparacija je razlog za opstojanje nadnaravne religije, pa bi se samo s obzirom na nju moglo pokušati poricati naravnu religiju; ali je i to neosnovano, jer se pri tom ne razlikuje između nadnaravnog uređenja (u objektivnom smislu) i subjektivnog učestvovanja u njemu. Bilo bi naime neosnovano pretpostaviti, da već zbog toga, što objektivno (po Božjoj volji) postoji nadnaravno uređenje, svi ljudi de facto svoj život uređuju prema nadnaravnoj svrsi i utoliko

da su nadnaravno religiozni. Čini se, da je bezuvjetno poricanje naravne religioznosti upravo nastalo time, što se pregledala činjenica, da *od čovjeka zavisi, da li će i kako će učestvovati u nadnaravnom uređenju, — a od toga baš zavisi pitanje njegove religioznosti.* Baš zato, što je narav ljudska izgubila milost (ili zato, što joj je oduzet princip za oživotvorbu nadnaravne svrhe) — a u tome i sastoji prijelaz praroditeljskog grijeha na sve ljude —, mora svaki pojedinac, da uzmogne biti podignut u stanje nadnaravne milosti, *vlastitim naravnim sposobnostima da bude priklonjen (conversus) k Bogu, a ne od Njega otklonjen (aversus). Ukoliko jest naravno priklonjen, jest naravno religiozan.*

12. Opstanak religije

U historiji su postojali elementi naravne religije; jer nije u historijskim religijama sve krivo, nego ima u njima i nešto ispravno, što ih upravo čini religijama, a to je priznanje Božanstva. Oni, koji ne priznaju, da postoji naravna religija, primorani su da u historiji ne priznaju pojave naravno religijskih elemenata, pa ih (sasvim ležerno) brišu iz historije. Ali im nije dopušteno izbrisati apologetsku tezu, koja naravnu obavezu religije osniva upravo na činjenici univerzalnog fakta religije, — a taj univerzalni fakat ne dolazi u historiji do izražaja kao nadnaravna religija, nego kao naravna. Nije time poništena druga činjenica (za koju znamo iz objave), da je u historiji ispred Krista postojala religija nadnaravnog (posebnog) objavljivanja.

U sadašnjem stanju može čovjek naravnim silama i bez nadnaravne milosti učiniti neko moralno dobro djelo; a utoliko je religiozan. Razilaze se, rekosmo, mišljenja, da li *de facto* ima dobrih djela bez milosti; neki drže, da je svaka dobra misao i pokušaj na dobrotu pod utjecajem nadnaravne milosti. To je sasvim ispravno, koliko — na osnovu nadnaravnog uređenja — Bog milostivo vodi čovjeka po svakom dobrom činu k nadnaravnoj svrsi; ali je nesumnjivo, da i kod pogana imade moralno dobrih čina, i da prema tome milost ne isključuje naravno religijskih elemenata.

Posve je ispravno, kad neki (Karrer) ističu, da se i *općenita* objava može nazivati nadnaravna; a razlog je u tome, što Bog i s *naravnim* religioznim sredstvima — razumom i voljom — sudjeluje s obzirom na nadnaravnu svrhu, tj. sudjeluje nadnaravnom milošću: potiče volju, da se putem moralnog zakona usmjeri prema

Bogu kao svrsi našeg života, a prethodno prosvjetljuje razum otkrivajući mu istine o životnoj svrsi. Ta je svrha dakako nadnaravna — gledamo li intuitivno (neposredno) ujedinjenje u relaciji s potrebom i sposobnošću naše razumne naravi —, ali također sa gledišta naravnog reda (gdje je ujedinjenje posredno) jest objekt naše svrhe Bog: zato konverzija k Bogu i s naravnim sredstvima ima »objektivno« istu svrhu kao i s nadnaravnim sredstvima, samo što se ta svrha kao nadnaravna »formalno« razlikuje od naravne (prema načinu ujedinjenja). Mogli bismo doduše uzeti (kako misli Karrer) da terminus »naravna objava« imade u apologetici samo tehničku upotrebu, jer zapravo i s naravnim sredstvima sudjeluje nadnaravna milost (objavljivanja i poticanja), ali pri tom bi ipak trebalo držati u vidu stvarnu razliku između naravne i nadnaravne objave, koliko se one i subjektivno razlikuju (prema razumskom priznanju i autoritativnoj vjeri). Pretpostavimo li dakle, da nadnaravna pomoć (osvjetljenja, otkrivenja) sudjeluje i kod razumskog priznanja — osim sudjelovanja predviđena po naravnom redu —, i prema tome da je svaka (i općenita) objava nadnaravna, ona je ipak ujedno i naravna, koliko je uključena razumnovoljna komponenta. Toliko je i opravdano reći, da postoji naravna religija.

Specifična razlika između posebne objave po Kristu i općenite (naravne) objave sastoji u tome, što se općenito očitovanje Boga usavršuje očitovanjem Boga-čovjeka, Isusa Krista. Karakteristika je kršćanske religije u priznanju Krista Bogom Objaviteljem. Božanski karakter Njegove objave mora da bude sigurno zasvjedočen, i to da bude shvaćanju sviju primjereno. A čime je vjerodostojnost te objave osigurana? Nekim dokazalima, koja su kriterij ili znak posebnoga objavljenja po Kristu (Vat. III, 3). Priznanje te objave pretpostavlja dakle ne samo nadnaravnu milost, nego i rationabile obsequium. Ne mora to da bude uvijek znanstveno izvedeno, ali ćemo u strukturi nadnaravne religioznosti uvijek naći i neki minimum naravnih elemenata (razuma i volje).

Da primi milost vjere, mora čovjek da bude dobrohotan (»gutgesinnt«) i da ne bude obuzet protuvjerskim interesima (»von keinen widergöttlichen Interessen eingenommen«). Sa volitivne se dakle strane iziskuje »ljubav« (u širem značenju) ili pripravnost tražiti i priznati istinu, napose predanost Bogu, a sa racionalne strane priznanje Boga. Upravo to sačinjava naravni element u nadnaravnom doživljaju. Naravno i nadnaravno ne znači opreku i

poricanje. Naravno ili općenito nije ukinuto (aufgehoben), nego je mjereno na nadnaravnom (Karrer). To jest, u adekvatnom je smislu religija samo jedna, i to koja se osniva na očitovanju Boga-čovjeka u Kristu, a na toj religiji imade udjela naravni faktor. Mi ga možemo nazvati i nadnaravan, koliko i pri njemu sudjeluje nadnaravna milost u relaciji s nadnaravnim ciljem. U tome bi se smislu također za općenitu (mi kažemo naravnu) objavu opravdano reklo, da je nadnaravna, i prema tome je sav religijski život čovječanstva svojim izvorom i po svojoj biti nadnaravan, samo se pri tom ne smije smetnuti s uma, da je to »nadnaravno« mišljeno s obzirom na nadnaravno Božje sudjelovanje s naravnim faktorom.

Tko je višegodišnjim nastojanjem konvertirao na kršćanstvo, znade po iskustvu, koliko je na tom putu mukotrpan bio njegov vlastiti udio u traženju Boga i naravno moralnom životu. Ili na pr. tko posumnja u objavljenu istinu euharistije — pod utjecajem misli, da većina ljudi i ne zna za tu istinu —, može da ukloni sumnju čisto razumskim (naravnim) putem, kad pomisli, da većina ljudi ne zna ni za druge istine; a čim se javi pitanje o vjerodostojnosti te istine, opet pridolazi razum u pomoć time, što osigurava Božanski auktoritet objave — i to opet različito osigurava, ili historijsko kritički ili barem uviđanjem, da bi sam Bog bio odgovoran za neistinitost objave, a u tome je već uključeno priznanje Boga. Kad na pr. netko s nadnaravnim motivom odluči, da će obuzdavati fantaziju ili da ne će naškoditi nesimpatičnom čovjeku, tako da su za provedbu te nadnaravno dobre odluke kadgod potrebni mnogi razumnovoljni čini (pažnja, uklanjanje zapreka kod izvedbe, upotreba raznih sredstava), prvi je kod toga uvjet, da je dotični voljan uopće savjesno živjeti ili da je pripravan poći putem dobrote. Tako se u strukturi nadnaravnog života ukazuju i naravni elementi.

Spomenuli smo, da se opravdanje nadnaravne vjere oslanja na vanjske znakove, u kojima se očituje Božje ovjerovljenje (Beglaubigung) Kristove objave. Tek na priznanju Kristova auktoriteta osniva se vrijednosno važenje (Wertgehalt) nadnaravne objave; tek po tom auktoritetu biva ona Božja u apsolutnom smislu, ne možda samo relativno (komparativno historijski). Ali ne samo što je ovaj logički element potreban kao naravna osnovica za opravdanje nadnaravne vjere u Kristvu objavu, nego i u psihološkom smislu može »naravni« ekvivalent nadomjestiti nadnaravno vjerovanje (u užem smislu). Vjeru (u širem smislu) ima, tko živi po savjesnoj uviđavnosti

(Gewissenseinsicht), tko po voljnom utjecaju ima čvrsto prihvaćanje (Annahme) istine, kad je i ne zna spoznajno opravdati — pa zato je u toj moralnoj naklonosti (Geneigtheit) ili voljnosti (Willigkeit) uključeno stanje nadnaravne vjere. I tu se Bog objavljuje, i tu je vjera, iako to nije formalna vjera u objavu Boga-čovjeka. Očito je dakle, da nadnaravno osvjetljenje (Erleuchtung) dopire i u naravnu sferu; nadnaravna milost sudjeluje s općenitom (= naravnom) objavom, bez izvanjskog objavnog posredovanja (Offenbarungsvermittlung) ili bez autoritativnog vjerovanja (Autoritätsglauben). Vječni život mogu Božjom milošću postići i oni — kaže Pio IX. u enciklici g. 1863. — koji su u nesavladivom nepoznavanju naše religije, ali obdržavaju naravni moralni zakon i njegove u svim srcima utisnute odredbe, te su u poslušnosti Bogu spremni na čestit i valjan život.

Tima se riječima naglašuje naravni moment, koji je s Božjom milošću podignut u nadnaravni red. Zato i nije ispravno, kad neki ističu nadnaravni moment u tolikoj mjeri, da on apsorbira naravni: premda postoji samo nadnaravni *red*, i premda nadnaravna milost djeluje također izvan Crkve, nisu time isključeni elementi naravne *religije*, koja dolazi do izražaja (po ideji Božanstva) i kod politeističkih pogana. Naravni je red apstraktan, a de facto postoji nadnaravni red milosti, i prema tome je dosljedno reći (Karrer), da su ljudski čini samo u nadnaravnom smislu dobri odnosno zli, po slaganju ili neslaganju (»durch Übereinstimmung oder Gegensatz«) s nadnaravnom milošću, jer su svi čini sudjelovanje s njom ili nesudjelovanje (»Mitwirkung mit der Gnade oder Nicht-Mitwirkung«). No kad uzmemo nadnaravnu religiju u adekvatnom značenju, kao vjeru u Objavitelja Boga-čovjeka i u sav objavljeni sadržaj, moramo od nje razlikovati »općenitu« objavu kao osnov naravne religije. Nju konstituira poštivanje Boga i vršenje *naravnog* moralnog zakona, a pri tom sudjeluje nadnaravna milost.

U pitanju nadnaravnog i naravnog reda nailazimo istodobno na ovakve izreke: 1.) Postoji samo nadnaravni red, i to možemo znati samo po nadnaravnoj objavi; 2.) postoji moralni red, i to znamo po savjesti (razumu). — I ovako se kaže: naravni red ne postoji, jer se osniva u našoj naravi. — Također se kaže: za naravnu svrhu ne znamo, kakva bi bila; ujedno se pri tom priznaje naravni moralni red i dokazuje se ex ratione, da je Bog svrha toga reda.

Budući da je Bog svima ljudima odredio nadnaravnu svrhu, nije bilo i nema nijednog čovjeka, kome Bog ne bi dao potrebitih milosti za polučenje nadnaravne svrhe. Time je realiziran nadnaravni red u historiji čovječanstva od prvog čovjeka dovijeka: svi se nalazimo u stanju nadnaravno uzdignute naravi. [Neispravno je, kad se kaže, da je finalno stanje čovjeka stubokom izmijenjeno dolaskom Kristovim. Nadnaravno je stanje ostalo sasvim neizmijenjeno, samo što po objavi Kristovoj doznajemo, da to stanje postoji, i osim toga po Kristu su omogućena nova sredstva za održanje toga stanja.] Nadnaravno stanje znači, da Bog pomaže čovjeka postizavati njegovu svrhu iznad njegovih naravnih mogućnosti i aspiracija. Uvjet za individualnu aplikaciju toga stanja jest naravno priznanje (po moralnom zakonu), da je Bog svrha ljudskom životu. Oživotvorba nadnaravnog stanja uključuje uredni život po naravnom moralnom zakonu, kome je svrha posjedovanje Boga (život s Bogom) — premda čovjek time još ne zna, da to posjedovanje nije samo naravi primjereno, nego je nadilazi. U Bogu će biti čovjek nadnaravno blažen, ako ne ide krivim, nego pravim putem (redom), koji mu Bog u savjesti pokazuje, a pri tom dobiva čovjek — zaslugom Krista — milosti, koje se traže za oživotvorbu nadnaravne svrhe: od te oživotvorbe otpala narav (po prvom grijehu) utoliko je od početka reparirana. Sredstva milosti i objavu o nadnaravnom redu primamo po Kristu. Ako to nekome još i nije poznato, ne uskraćuje mu se milostiva pomoć na putu naravno religijskog (moralnog) života — k cilju, za koji smo svi određeni: ljubiti Boga i u tome naći blaženstvo, iznad svega, što bi nam po naravi pripadalo.

Naravna i nadnaravna religija (II)

1. Pojam religije

Shvatiti religiju, odrediti joj značenje, možemo također na osnovu njezine negacije, kako se u današnjici očituje, teoretski i praktički. Teoretski se očituje u ireligioznosti ili apsolutnom indiferentizmu, koji nastoji koncipirati život, napose moralni, bez ikoje veze s Bogom. To jest, na pitanja o svrsi života, o njegovu smislu ili vrijednosti, o sreći, napose o izvoru moralne obveze, odgovaraju filozofi različnim nazorima, u kojima ne priznavaju Boga ni životne naše ovisnosti o Njemu. Teoretski se pokušava opravdavati nepotrebnost, napuštanje, zanemarivanje religije (priznavanja Boga). Priznaje se eventualno samo moralna čestitost ili ispravnost, ali kako nema moral s Bogom posla u teoriji, tako i u praksi otpada svaka naročita obveza prema Bogu: ne treba bogoštovlja, uklanja se vjeroispovijest iz privatnog i javnog života, iz odgoja, škole i svake životne manifestacije. Već je Kant rekao, da je religijska tlapnja, ako čovjek misli, da osim dobrog života mora nešto činiti, da Bogu ugađa; nema specijalnih dužnosti prema Bogu (jer ne možemo na Njega utjecati), a posebice je molitva kao služba Božja praznovjerna tlapnja, idololatrija (jer Bogu ne treba izražavanja naših želja): za moralnost nije potrebno priznavati više biće, koje bi nam obligaciju nametnulo, niti je ta ideja potrebna kao motiv u vršenju obligacije (jer to je sam moralni zakon). Drugi opet filozofi ne bi htjeli sasvim eliminirati religiju iz života, samo što uklanjaju Boga kao predmet religije pa definiraju religiju po nečem drugom: panteistički, humanistički, uopće naturalistički. Po njihovim je nazorima religija sasvim imanentna, pa zato zastupaju relativni indiferentizam ili subjektivizam.

Na očigled takve orijentacije opravdano je, da religiju u najopćenitijem značenju uzmemo kao svijest životne podređenosti. To može da bude u objektivnom i subjektivnom smislu; prema tome, da li uzmemo u obzir izvjesne koncepcije o biću, kome je život podređen, kao i životne oblike, u kojima se ta podčinjenost očituje — same za sebe, ili koliko ih pojedini svijesni subjekti doživljuju.

Sam pojam podređenosti uključuje relaciju životne ovisnosti od višeg bića; a hoćemo li priznavati (bez teoretskih konstrukcija) historijsku i iskustvenu činjenicu, moramo to »više biće« smatrati iznadsvjetskim (iako nije uvijek bilo shvaćeno sasvim iznadosjetilno), a nazivamo ga »božanstvo«. Po svom objektu znači dakle religija priznavanje (objektivno odn. subjektivno) božanstva, kome je život podređen. Uviđanje te relacije ima svoju praktičnu stranu: voljno priznavanje, ukoliko očekuje čovjek od božanstva pomoć u životu (uklanjanje od zla i darivanje dobra) i ukoliko se po božanstvu smatra obaveznim u životu. Svijest te općene obaveznosti uključuje također dužnost poštivanja (kulta); jer čim je božanstvo shvaćeno kao darivalac i zakonodavac života, u toj je ideji uključena dužnost priznavati nadređenost ili gospodstvo ili uzvišenost božanstva — u činima poklonstva (napose žrtvovanja), zahvaljivanja i moljenja. Praktični ili volitivni dio religije možemo dakle uzeti u užem i širem značenju: ili kao voljno priznavanje ukupne životne, napose moralne, podređenosti božanstvu ili kao posebnu moralnu dužnost bogoštovlja (odn. kao krepost). I spoznajni je dio religije širi i uži: prema tome, da li se uzima u obzir opća životna i napose moralna relacija s božanstvom, ili samo spoznaja dužnosti bogoštovnih čina (kao jednog dijela unutar moralnog života), koliko je u njima svjedočanstvo uzvišenosti i gospodstva.

2. Ljudska narav i religija

Možemo li potpuno shvatiti život i moralnost bez objektivne religije? Da li jest ili nije potrebno priznanje životne podređenosti božanstvu, ako hoćemo odgovoriti na pitanja o svrsi života, o sreći, o savršenstvu, o moralnoj obligaciji?

Na ta pitanja nema ispravnog odgovora bez priznavanja Boga. Tu istinu opravdava filozofija time, što dokazuje, da je čovjek eksistencijalno, finalno, obligatorno ovisan o Bogu — i to s obzirom na samu njegovu narav. U stvorenosti ljudske naravi i u njezinoj obaveznoj upravljenosti k životnoj svrsi osniva se naravna relacija podređenosti i svijest o njoj ili religija. To razumski (filozofski) spoznajemo, i zato je u objektivnoj religiji odgovor na stavljena pitanja. Ta je religija naravna, jer obuhvata istinu o životnoj podređenosti Bogu, koliko je razumski spoznajemo; a spoznajemo je na osnovu svoje eksistencijalne, zatim finalne i obligatorne ovisnosti, na osnovu naravnih relacija s Bogom.

Naravna je dakle i po svojem duševnom izvoru i po ontičkoj fundiranosti. Ako i nije logičkim opravdanjem (filozofski) utvrđena, i nefilozofski stečena religija jedina je kadra odgovoriti na pitanja o smislu života i o moralnosti.

Je li religija u praktično subjektivnom smislu naravna? Je li čovjek moralnim životom uopće obavezan prema Bogu i je li on posebice dužan iskazivati Bogu počitanje?

Ako je istina, kao što jest, da čovjek razumski (naravno) znade za moralnu obligaciju i po njoj za svoju ovisnost o Bogu, onda je u tome znanju uključena dužnost priznavati Boga moralnim zakonodavcem i u toj (religijskoj) podređenosti izvršivati moralni zakon, a napose izvršivati dužnost bogoštovlja. Religija je glavna i najopćenitija dužnost, jer se osniva na samoj eksistencijalnoj i finalnoj ovisnosti o Bogu i jer obuhvaća savkoliki život. Ona je naravna dužnost, ukoliko proizlazi iz naravnog zakona ili iz uređenja ljudske naravi, napose u njezinu odnosu prema Bogu. U naravnom je zakonu također uključen zahtjev, da čovjek svoju podređenost Bogu istinski nastoji upoznati; kao i to, da bude pripravan primiti o tome pouku od Boga. Svijest svršne podređenosti Bogu uključuje dužnost ufanja u oživotvorbu životne svrhe, kao i dužnost ljubavi prema Bogu, u kome je naša životna svrha. Sve su te posebne dužnosti osnovane u (subjektivno) naravnoj religiji: razumski spoznatoj dužnosti priznavanja Boga zakonodavnim izvorom života. Premda toga svaki čovjek ne uviđa, ali je praktičnim životom stavljen pred alternative: da li će mu neko osjetilno dobro (»želudac«) biti »Bog«, ili će u naravnoj svojoj podređenosti priznavati Boga moralnim zakonodavcem i najvećim dobrom, od koga se ni pod koju cijenu ne će odvratiti; da li će očekivati od koga pomoć na putu k sreći ili će se preuzetno na sebe oslanjati; da li nije pripravan vjerovati Bogu ili jest; da li će prema Bogu nastupiti s nepoštovanjem ili je spreman da Ga poštuje. Ljubav k Bogu, ufanje, vjerovanje, poštivanje — sve su te dužnosti sadržane u skupnoj dužnosti religije ili priznavanja svršno-moralne podređenosti. Osnivaju se dakle na naravnom zakonu, koji svakom čovjeku zabranjuje ljubiti bilo što iznad Boga, napustiti težnju za Njim radi preuzetnosti ili zdvajanja, ne obazirati se na spoznaje od Njega primljene, ne poštujući se prema Njemu vladati: u svima takvim činima prepoznaje čovjek — po naravnom zakonu — uvredu spram Boga i zna, da to znači odvraćanje od Njega ili nepriznavanje svoje podređenosti.

Kojimgod (naravnim, razumskim) »putem« čovjek uvidi svoju podređenost — bilo putem opažanja životne prolaznosti ili nestalnosti, bilo razmišljanjem o ispraznosti sreće u »zemaljskim« dobrima, bilo po glasu savjesti —, eo ipso uviđa, da je voljno priznavanje te podređenosti (= religioznost) njegova dužnost; a to u primjeni na konkretne prilike znači, da ne smije učiniti ništa takovo, što se s priznavanjem kosi kao povreda poštivanja, vjere, ufanja, ljubavi. Po naravnom je zakonu dakle pozvan čovjek na religiju, i utoliko je ona naravna. Zato kaže sv. Augustin (Epist. 102. q. 2. a, 12), da su i prije Krista, od začetka roda ljudskoga, nesumnjivo bili po Njemu spaseni svi, koji su vjerovali i bilo kako Ga spoznavali pa koji su po Njegovim zapovijedima nabožno i ispravno živjeli. Bilo je prema tome i prije Krista takovih »kršćana«, koji su uključivo vjerovali u spasenje od Boga — utoliko uključivo, što su bili naravno religiozni i kao takovi raspoloženi (negativno) za primanje nadnaravne milosti.

U tome se smislu može reći, da izvan kršćanstva postoji nadnaravna religija uključivo: i to objektivno utoliko, što istine i dužnosti — na osnovu naravne naše podređenosti — upućuju na sjedinjenje s Bogom kao na životni naš cilj, ako se pri tom još i ne nalaze objavljene istine i dužnosti o nadnaravnom načinu sjedinjenja; subjektivno utoliko, što voljno priznavanje tih naravnih istina i dužnosti uključuje pripravnost za nadnaravno. Jasno je prema tome, da naravne religije nije nestalo ni izvan ni unutar kršćanstva. Putovi životnog teženja i djelovanja mogu voditi dvojakim smjerom: k Bogu i protivno od Boga. Stavljen na tu raskrsnicu čovjek može da se odluči na jednu ili na drugu stranu. Sredstva na putu k Bogu jesu dobra djela, i to svaki čovjek znade po svojoj savjesti ili po razumskom (naravnom) osvjetljenju. Put je k Bogu omogućen čovjeku po naravnoj njegovoj sposobnosti volje, i naravno je osvijetljen, — pa kad čovjek tim putem polazi (moralno dobrim djelima), koliko osvijetljenim razumom priznaje Boga svojim životnim ciljem ili koliko znade, da nam je od Boga zabranjeno zamijeniti taj cilj s nečim drugim, i koliko je sjedinjenje s Bogom predmet njegove ljubavi, kažemo, da je naravno religiozan. To još ne znači, da je čovjek jedino za takvu religioznost od Boga određen. Bio bi to u onom slučaju, kad bi mu Bog bio namijenio samo takvo sjedi-

njenje, koje odgovara njegovoj naravi; ali nas je objava o tome drukčije poučila: od prvog čovjeka dalje svi su ljudi određeni za nadnaravnu svrhu, svi su postavljeni u nadnaravni svršni red, nitko nije ostao u stanju čiste naravi. Samo je pitanje: kako je nadnaravno stanje realizirano? Niti su pojedinci, a niti sav ljudski rod »dozreo« za nadnaravno osvjetljenje (objave Božje); pa zato je ono — nakon objave prvom čovjeku i po Mojsijevu zakonu — tek po Kristu potpuno, a dosljedno tome ne možemo reći, da izričito i potpuno postoji nadnaravna religija i tamo, gdje ne dopire nadnaravno osvjetljenje Božje objave. To opet ne znači, da bez toga nikako ne postoji nadnaravna religija, jer ona uključeno i početno sastoji već u pripravnosti priznavati objavu, s nadnaravnim pomoćima za to priznavanje (a Bog takvih pomoći ne uskraćuje nikome, jer je svima odredio nadnaravno stanje). S naravno dobrim djelima sudjeluje nadnaravna milost, s kojom je čovjek na putu k nadnaravnom sjedinjenju s Bogom, — a po svojoj pripravnosti da bude od Boga nadnaravno vođen on je i nadnaravno religiozan. Pri tom je također naravno religiozan, ukoliko još izričito ne zna za nadnaravnu objavu i ne živi po nadnaravnim zapovijedima, nego je samo naravno osvijetljen i živi naravnom dobrotom.

3. Odnos prema Bogu

Religiju sačinjava sve, što pripada svijesnoj relaciji sveljudske životne ovisnosti od iznatkozmičkog izvora (Boga). Tu svijest možemo uzeti objektivno i u pojedinim doživljujućim subjektima. Što sve pripada navedenoj relaciji?

Ponajprije, razne misli, nazori o njoj. Nefilozofski (bez dokazivanja) mogu da budu izrečeni ovako: »Bez Boga je čovjek potpuno ništa, bez eksistencije; od Boga ima sve, štogod ima; sve, što mu za život treba; od Njega je svako dobro, svako izbavljenje od zla; samo iz »ruku« Božjih moguća je sreća, za kojom čovjek nužno teži, i zato mu nije indiferentna relacija s Bogom; nametnuta je čovjeku od Boga zabrana, ograničenje u izboru sreće; Božjim zakonom određeno je, da nisu sva ljudska djela indiferentna; općenita obligacija na razne dužnosti i zabrane jest od Boga; odlučiti se na zabranjenu sreću, pogaziti zakon volje Božje, znači uvredu Boga, grijeh.« Gdjegod u obzir dolazi naša relacija prema Bogu, spoznaje o njoj pripadaju religiji. One same za sebe još ne sačinjavaju religiju, nego tek ukoliko se odnose na volju, u svojoj praktičnoj funkciji, transponirane u moralnu sferu. Zapravo sad u obzir dolazi osobito jedna od navedenih spoznaja: »Čovjek se mora pokoravati moralnom zakonu u svima njegovim pojedinostima zato, jer je on od Boga; sve dužnosti (negativne i pozitivne) toga zakona osnivaju se na obligaciji od Boga.« Tako i skup dužnosti pripada religiji, ukoliko sav moralni zakon ima obligatornu snagu od Boga.

U »katalogu« tih dužnosti — to je sad religija u užem smislu — nalaze se i dužnosti prema Bogu. One proizlaze iz naše relacije prema Bogu, koliko ona dolazi do izražaja u navedenim spoznajama; tj. kad pretpostavimo, kako je čovjek u svemu ovisan od Boga, psihološki je time motivirano, da čovjek Bogu zahvaljuje ili da Ga za nešto prosi i da sasvim bezinteresno Njegovu veličinu priznaje. Bilo bi krivo, kad bi to čovjek antropomorfno shvaćao kao pogađanje, kao »do ut des«, premda se i u takvom shvaćanju nalazi priznanje ovisnosti. Kad je netko pripravan vršiti dužnosti prema Bogu, ima krepost religije. U subjektivnom, i to u užem smislu religiozan je čovjek, ukoliko vrši svoje dužnosti prema Bogu; a u širem smislu, ukoliko vrši sve dužnosti moralnog zakona radi njegove veze s Bogom. Takav je čovjek moralno dobar, koliko se drži moralnog zakona, a gledajući u zakonu volju Božju i tako poštujući Boga on je religiozan. Da li će on takav biti ili ne će biti, to zavisi od njegove volje. Bit će samo onda, ako u sebi prevlada pohotu, kojom inklinira na prekid s Bogom. Ako mu se volja slaže s naravnim moralnim zakonom, taj njegov moralni habitus ujedno je naravno religiozan — na osnovu njegovih (razumskih) spoznaja, koje ga vežu s Bogom.

Nadnaravnu religiju čine spoznaje i dužnosti, koje su »plus« s obzirom na naravnu religiju: objektivno ili same po sebi, i subjektivno, koliko čovjek nadnaravno osposobljen prema tim spoznajama i dužnostima živi. Da takav nadnaravni život bude omogućen, za to je realni uvjet, da se čovjek ne nalazi u prekidu s Bogom gledom na naravni moralni zakon. Svršno određenje čovjeka jest nadnaravno, ne samo što se tiče načina u posjedovanju Boga (visio beata), nego je i sam predmet svrhe — Bog — kat'exohen »nadnaravno«, pa utoliko možemo reći, da čovjek već time, što je naravno religiozan, ima općenitu tendenciju na nadnaravno. Samo »nemirno srce« (Augustin) s »naravnom težnjom« (Toma) upravljeno je k nadnaravnom usavršenju u Bogu. To dakako ne znači, da je nadnaravno potreba naravi, ili da čovjek na osnovu svoje naravi

mora biti određen za gledanje Boga (dioništvo života Božjeg), tako da bi i nemoguće bilo stanje čiste naravi (kako su mislili neki augustinski teolozi pa Hermes i Günther); de facto takvog stanja nikad nije bilo, i samo je jedan, nadnaravni naš cilj, za koji su zaslužna samo nadnaravno dobra djela. Ali (bez obzira na pitanje, da li su praroditelji kroz neko vrijeme bili u stanju neiskvarene naravi, pripravljajući se za nadnaravno podignuće) uza sve to, što su ljudi po Božjem određenju u stanju nadnaravnog cilja i sredstava, a ne u stanju same naravi — tj. nisu određeni za naravni cilj, s naravnim sredstvima —, ipak je već narav po sebi određena za Boga kao životni cilj utoliko, što je isključen svaki drugi najviši cilj. Kad čovjek tu istinu spoznaje (razumski) i kad živi po naravnom zakonu, priklonjen je Bogu po svojoj naravi: naravno je religiozan. Taj naravni habitus čini ga prikladnim da primi nadnaravna sredstva za nadnaravnu svrhu. S Bogom, objektom nadnaravne svrhe, čovjek je na osnovu svoje naravi svezan nekim istinama i dužnostima, za koje razumski znade — a to upravo čini naravnu religiju, koja kao takova komponira nadnaravnu religiju.

Kad bi naravna religija bila istovetna s određenjem za naravnu finalnu religiju, ne bi je dakako ni bilo, no takvo je pojmovno istovetovanje zabluda, jer činjenica nadnaravne određenosti ne oduzima naravne uvjete na putu oživotvorbe nadnaravnog određenja. Čovjek se ne nalazi u stanju puta k naravnoj svrsi, on nije određen za svrhu primjerenu njegovoj naravi (bilo da je gledamo sa slaboćama osjetilnosti, bilo kao iznimno usavršenu, da lako postigne naravnu svoju svrhu); mi smo u stanju reparirane naravi gledom na nadnaravnu svrhu i sredstva. Ne manje je sigurno, da čovjek — kao putnik prema nadnaravnoj svrsi u Bogu — može i po naravnoj sposobnosti znati za Boga (svršnog) zakonodavca; a kad za Njega znade i po eksistencijalnoj i po obligatornoj relaciji (po istinama i dužnostima) na osnovu određenja, koje proizlazi iz same naravi, može da to i voljno priznaje — i utoliko jest naravno religiozan. Kao što se čovjek može voljom odvratiti od Boga, tako se može i k Njemu obratiti, koliko svijetlom razuma vidi u Bogu praizvor života. U toj razumno-voljnoj upravljenosti k Bogu sastoji naravna religija.

4. Narav i milost

Nema sumnje, da milost prethodi promišljenim činima razuma i volje; zove i potiče čovjeka u njegovim spontanim činima razuma, u razmišljanju o vjeri (pia cogitatio), u prosuđivanju o vjerodostojnosti nadnaravne objave (judicium credibilitatis), zatim u sklonosti k vjeri (pius credibilitatis affectus), u emocionalnom i volitivnom stanju, iz koga izviru spasonosni akti: u sveukupnoj psihičkoj ili vitalnoj dispoziciji, koliko je upravljena (usmjerena) nadnaravno svršnom određenju. Čovjek poštuje Boga zato, jer je na to pozvan (Augustin). Višestruki akti, kojima se grešnik disponira za opravdanje, moraju biti nadnaravni, i zato je za sve ove dispozitivne akte potrebna milost. Grešnik se iz svoga stanja ne može podići naravnim svojim sposobnostima niti se može bez milosti potpuno apstinirati od grijeha (Toma). Prema tome, čini se, otpada svaka mogućnost naravne religije: jer ona znači to, da se čovjek po vlastitim naravnim sposobnostima (razuma i volje) obraća k Bogu, a to bi značilo, da čovjek samog sebe oživljuje iz mrtvog stanja grijeha.

Na tu poteškoću odgovaramo ovako: Bila bi semipelagijanska zabluda, kad bi smo početak opravdanja stavljali u naravnu snagu, bez prethodne milosti. Dispozitivni (spontani) akti nalaze se u nama, ali bez nas; mi smo u pasivnom stanju s obzirom na nadnaravno oživljenje. Niti se čovjek sam od sebe ikako može podići k nadnaravnoj svrsi niti je on za naravnu svrhu određen, tako da bi po Božjem određenju dostajala sama naravna religija. Ali premda u naravnoj religiji nisu sadržana spasonosna (nadnaravno zaslužna) djela, niti je ona aktivna priprava za njih, tako da bi milost bila ovisna od naravne religije kao dispozitivnog uvjeta, koji bi milost prethodio, ili drugim riječima, premda je narav pasivna u primanju nadnaravnog života, ipak je sámo to primanje utoliko aktivno, što milost (rasvjetljenjem i pobudama) utječe na personalne akte, koji konstituiraju naravnu religiju. Ona je na osnovu aktuelnih milosti nadnaravna, ukoliko privodi čovjeka k nadnaravnom sjedinjenju s Bogom, ali ga privodi po svima onim aktima, kod kojih je intencionalno uključen Bog. Genetički su ti akti ovisni od iskustvene realnosti, u kojoj se Bog čovjeku očituje (naravnim putem). Taj vitalni proces tih akata ne samo da ne isključuje prethodnu milost, nego je pretpostavlja s obzirom na našu nadnaravnu svrhu u Bogu. Primivši prethodnu milost čovjek može slobodnovoljnim aktima obraćati se k Bogu ili se od Boga odvraćati. (Ti su akti posredni i neposredni; prvima utječe volja na razum u pitanju priznavanja Boga, a drugima se odlučuje na moralna dobra odnosno zla djela.) U

tom pripravnom stadiju opravdanja sudjeluje milost, ali od slobodne volje zavisi, da li će čovjek zadržati milost ili će je izgubiti (odvraćajući se od Boga).

Ukratko: Nadnaravna je religija put k nadnaravnoj svrsi (k ljubavi »gledanja«). Taj »put« sačinjavaju sva nadnaravna sredstva i (subjektivno) njihova upotreba. Da se čovjek na taj put duševno pokrene, potrebna je nadnaravna milost (prethodna). Cilj, kome milost privodi čovjeka u ovome životu, jest nadnaravna ljubav (vjere) kao priprava za blaženo gledanje. Kako milost privodi k tome cilju? Kadgod i po dugotrajnom i po vrlo mučnom putu života; jer kod pojedinih ljudi može da bude vrlo velik razmak između razumskog priznavanja Boga i nadnaravne ljubavi. A kako je čestoput dugotrajno životno razdoblje potrebno, da se dođe i do razumskog priznanja! Milost je na početku i ona prati život do kraja, dok dušom zavlada trajno stanje milosti (habitualne). Ali to djelovanje milosti vodi razum i volju k Bogu onim putem, koji odgovara njihovoj naravi: najprije do razumski voljnog priznanja Boga, zatim do nadnaravne vjere, s kojom počinje nadnaravni život. Da čovjek razumski prizna Boga ili da spozna istine o Njemu, upućen je na vanjsko i unutarnje iskustvo: na općenite činjenice u svijetu i na svoju savjest. Put spoznavanja tih istina može da bude kraći i duži, nefilozofski i filozofski. Nije u pitanju samo istina o eksistenciji Božjoj, nego i druge istine o našem odnosu prema Bogu, napose o finalnom odnosu. Savjest potiče čovjeka na uporeďivanje životnih dobara ili na traženje životnog smisla, i tako razum spoznaje, da je Bog moralni zakonodavac, i da je svrha života u Bogu. Ukoliko je čovjek došao do razumskog priznavanja Boga i koliko voljom priznaje naravni moralni zakon, on je naravno religiozan — premda ga je u tome duševnom razvoju vodila milost. Ona ga vodi i dalje, na putu do priznavanja nadnaravne objave. Koliko je čovjek na čitavome tome putu od milosti rukovođen, ulazi u naravnu religiju nadnaravna komponenta; a vjera u objavu i upotreba nadnaravnih sredstava sačinjava nadnaravnu religiju. Za nju je čovjek i određen s obzirom na nadnaravnu svrhu. Tako nas Bog od mrtvog stanja (neznanja i pohote) milošću svojom oživljuje, da bismo posredovanjem razuma nesavršeno Njega uzljubili (koliko smo obligirani priznavati u Bogu najviše dobro), i da ta ljubav posredovanjem vjere bude nadnaravna, i da napokon u neposrednoj ljubavi budemo zauvijek s Bogom blaženo sjedinjeni.

Sadržaj knjige u razgovoru

On: Da zastupam *materijalizam*, imadem za to naučne razloge. Prvo, uzmite čovjeka psihološki, prema F r e u d u: duševni naš život, u svima kulturnim oblicima, razvio se iz nagonskog — životinjskog (animalnog), osjetilnog (senzitivnog), tjelesnog (materijalnog) — života. Ne postoji u čovjeku neka duhovna duša, kako vi spiritualisti mislite i vjerujete, da ona živi nakon smrti. — Drugo, gledajte čovjeka socijalno, ekonomski, historijski: sva je dinamika života, kako je M a r x dokazao, dijalektička, u spajanju suprotnosti, isključivo na bazi materijalne stvarnosti. — Treće, uzmite *prirodoslovno* stajalište: kada je ikoji prirodoslovac naučno ustanovio eksistenciju Božju? A ipak, ako je Bog uzročnik svijeta, morala bi ga pronaći koja nauka o svijetu (prirodi). Ne poričem, da neki prirodoslovci priznaju Boga (ili da su teisti), ali to je njihovo lično uvjerenje, koliko su religiozni ljudi. — Napokon i sa *moralnog* gledišta nije potrebno Boga pretpostavljati, jer valjda ne ćete reći, da su nepoštenjaci i zločinci svi, koji u Boga ne vjeruju. Pogotovo je fabulozan kršćanski moral o Kristu, koji nas je otkupio od nekog istočnog grijeha zato, da Boga »na sve vijeke vjekova gledamo licem u lice« i u tome da budemo blaženi... Taj moral ima jednu fatalnu stranu: »Budi lijepo ponizan, strpljiv, moli se za neprijatelja, Bog će ti platiti na drugom svijetu« — neka se tako tješi potlačena izrabljivana sirotinja, da kapitalizam i tiranija dalje caruju. Zato je naša kulturna i nacionalna dužnost, da uništimo kršćanstvo!

Ja: Pošto ste kompletni svojim programom, želim produžiti strpljivost i čuti Vaše dokazivanje; Vi ste naime mnogo toga ustvrdili — bez dokaza, pa se pita, da li je sve to uistinu tako. Što biste rekli, da netko u desetak izreka izbaci isto toliko neistina u struci, koju Vi dobro poznajete i koju ste godinama studirali, a dotični nije kadar išta od toga dokazati?

Počeli ste izjavom, da ste *materijalist*. Vi dakle mislite, da materija misli i da je ona materijalist — Vi (a u meni je prema tome idealist: spiritualist i teist). Recite dakle: »ja = materija«.

Je li to istina? Recite: »istina = materija«. Mi dvije materije (ja i Vi) razgovaramo, i Vi mislite, da je neistina ono, što ja mislim: po čemu to znadete? Po materiji? Je li Vam to rekao fizičar, kemičar, anatom, fiziolog — ili logičar? Priznajete, da nas dvojica nismo jednako u pravu, istina je na jednoj ili na drugoj strani: kako se borite za istinu? Zar se naše materije bore s dokazima? Kako to, da materija Vašeg mozga znade za »naučne razloge«? Što je to za materiju »nauka«? Po čemu je ona »razlog«? Kad se odlučila da ide na nauke, gdje će se upoznati s materijom Freuda, Marxa, kršćanstva, i tako dalje?

Vama je potrebno najprije proučavati *psihologiju*. Tamo ćete doznati, da i Vaši osjetilni doživljaji — kad na pr. gledate, slušate... — nisu samo nešto materijalno (tjelesno, organsko), nego također nematerijalno ili duševno (psihičko). Vi imate i takvih doživljaja — kad mislite i kad hoćete (ili ne ćete) — koji s materijom nisu sastavljeni; to su duhovno (spiritualno) duševni događaji, za razliku od osjetilno duševnih. Svi doživljaji pripadaju jednom »ja«, koji trajno ostaje isti; jer ja na bivše svoje doživljaje nadovezujem sadašnje, o njima razmišljam, uspoređujem ih, izvodim iz njih nove svoje sudove, zauzimam stav simpatije, odluke itd. Doživljaji su nešto različito od doživljujućeg »ja«, koji eksistira nepripadno (supstancijalno) — i zovemo ga »duša«. Budući da ona ima duhovne doživljaje, nije isključena mogućnost, da eksistira nesastavljena sa živom materijom, dakle i nakon organske naše smrti.

To je dakako samo letimično rečeno, a psihologiju (kao i druge nauke) treba pomno izučavati.

On: Ali iz psihologije ne ćete nikada naučiti, da čovjek *nakon smrti* uistinu živi. Recimo, da je moguć izasmrtni život, pitanje je, da li ćemo zbilja živjeti; a odgovoriti na to pitanje — ignoramus et ignorabimus. Uostalom, da baš i znamo odgovoriti, nema to nikojeg značenja za ovaj život: bilo »tamo - onkraj« kako mu drago, a mi ćemo »tu — na zemlji« živjeti i opet kako nam drago. Crkva doduše uči, da će u »drugom« životu biti neka dvostruka situacija: za one, koji su ovdje dobri bili odn. zli. Ali ta vjerska nauka strašno puno pretpostavlja: da ima Boga, i da je osnivač kršćanstva Isus Krist govorio u ime Božje, i da će dobri biti u »nebu« ili da će Boga uživati više, nego su po sebi i sposobni itd. Sami upitnici — bez odgovora.

Ja: Ne će biti bez odgovora; idemo redom. Da ćemo nakon smrti doista živjeti, ne kaže nam doduše psihologija, ali to nesumnjivo znamo iz drugih nauka: *etike* i *teodiceje*. Iz tih je filozofijskih nauka sigurno, da postoji Bog, koji znade, zašto je ljudima — stvorovima s razumnom voljom — dao život; koji je dakle ljudima odredio životnu svrhu, te je zato obvezao volju, da ne čini zlo, tj. ono, što se protivi određenoj svrsi života. To je od Boga postavljeni moralni zakon. Sudbina posmrtnog života zavisi od toga, da li se tome zakonu pokoravamo ili ne: jer bi nepravedno bilo od Boga, da najveći svjetski zločinci budu izjednačeni s moralno valjanim ljudima, i čak da onima bude dobro, a ovi da ostanu nesretni uza sve to, što izvršuju volju Božju. Zato je s moralnog gledišta sigurno, da ćemo živjeti nakon smrti, i da je izasmrtna naša »situacija« zavisna od moralnog života. Nije to dakle samo Crkvena nauka, nego nas o tome uči filozofski razum.

Nismo još gotovi; trebat će da učite i *apologetiku*. Morate se upoznati s historijskom istinom, da je Isus Krist čudesima potvrdio svoje izjave o vlastitom Božanstvu. Nakon što već iz filozofije znate, da ima Boga, koji je kadar učiniti nešto mimo prirodne zakone, morate iz historijskih vrela kritički ustanoviti, da li je tako uistinu bilo kod Krista — ili je Bog dopustio jednu ogromnu obmanu, kojoj se ne bismo u stanju bili oteti uza svu naučnu kritičnost bezbrojnih umnika. Ako se još ispostavi, da je Krist osnovao Crkvu s Božanskim svojim auktoritetom, uz tu pretpostavku očito nije nerazumno, da vjerujemo u crkvenu nauku, koja je po Kristu objavljena.

Po toj nauci, koju ste pokušali karikirati, nema kapitalizam i tiranija pravo da caruju. Tko tvrdi, da Crkva u ime Kristovo naučava socijalne nepravde, i zato da je kulturna dužnost suzbijati kršćanstvo, taj bi u prvom redu trebao smatrati kulturnom dužnošću da suzbija lažne svoje tvrdnje. Jer napokon kultura ne daje nikome pravo, da se u borbi služi neistinama. A Crkva nije više netolerantna nego i Vi, kad ne odstupate od onoga, što smatrate istinom.

Sve su to vrlo važne, za misaonog čovjeka ozbiljne i teške stvari, koje zovemo problem života, pa bi bijedno bilo s ironijom se k njemu približiti. Kristova je nauka o nadnaravnom smislu života toliko uzvišena, da se za njezino razumijevanje iziskuje barem toliko naučnog etosa, kao i za koju mu drago naučnu specijalizaciju. No prije nego o tome nastavimo, imam još dvije tri opaske da kažem na Vaše tvrdnje.

Što se tiče M a r x a, pitanje dijalektičkog procesa — o kome je Marx nešto slušao u hegelovskoj školi — nije od važnosti za ocjenu njegove nauke sa filozofijsko-kulturnog gledišta. Tu dolazi u obzir njegov materijalizam, čija se sudbina rješava na području psihologije, — a tu su marksisti stopostotni ignoranti, što se može dokazati sa bilo kojim tekstom marksističke literature, koja zasijeca u psihologiju. U kulturnom pogledu imamo voditi računa o moralnoj i religijskoj svijesti, a taj problem etike i religijske filozofije ne može u materijalizmu naći naučnog rješenja. Napose marksistički ispadi proti kršćanstvu ostaju ispadi fanatizma, koji znači negaciju najelementarnije savjesti: da se protivnikova nauka ne smije falsificirati. Kad smo po kršćanskoj nauci dužni da ljubimo i neprijatelje, to znači, da ne smijemo čovjeka smatrati čovjekom samo po prijateljstvu, plemenu, rasi, a u svakome drugome gledati valjda životinju, đavla. S kršćanskog (kao uopće s teističkog) stajališta svaki je čovjek od Boga, ima jednako dostojanstvo po životnoj vrijednosti, ali također dužnosti, koje otud proizlaze. To je smisao zakona o ljubavi k bližnjemu. Zar ne uviđate, da u ovoj koncepciji čovjeka leži osnov ravnopravnosti i slobode — o kojoj doduše i marksisti govore, ali je krvavo gaze. Oni govore i o vrlo potlačenoj sirotinji, ali činjenice o ruskoj sirotinji znadu također govoriti. No da u to sad ne ulazimo: marksisti su klevetnici kršćanstva, kad njegovoj moralnoj nauci podmeću zaštitu kapitalizma time, da sirotinji nebo obećaje kao nagradu za nepravde. Nitko po kršćanskom moralu ne uskraćuje sirotinji pravo da se bori proti socijalnoj nepravdi; i gdjegod ima te nepravde, tu nema kršćanskog morala.

Sad o *prirodoslovcima,* na koje ste se pozvali: da nitko od njih nije Boga pronašao. Da banalno kažem: nitko nije ni pamet pronašao; pa nisu ni logiku, ni matematiku, ni historiju, ni moral, ni mnogošta pronašli prirodoslovci. Ako se na njih ograničimo, moglo bi se i dalje ići pa bi, recimo, botaničar mogao reći, da ne postoje zvijezde, jer ih on nije pronašao, a ne priznaje druge naučne metode osim svoje. Možete mi naravski uzvratiti, da u pitanju Božje opstojnosti prehvatamo svako iskustveno znanje, premda nismo sposobni za ikoju prekoiskustvenu (metafizičku) istinu; ali to je pitanje filozofije, upravo *noetike,* pa je potrebno, da kritičkim putem tražimo odgovor. Još moram prigovoriti i Vašoj tvrdnji, da su neki prirodoslovci postali teisti po svojoj religioznosti, a ne po naučnom osvjedočenju. Tko je religiozan ili moralnim životom odan Bogu,

taj eo ipso priznaje Boga, i stoga ne valja reći, da zbog svoje religioznosti tek počinje priznavati Boga: naprotiv, u tome je priznavanju korijen religioznog života. A filozofija će Vas poučiti, da se do takvog priznavanja može doći strogo logičkim putem (dokazivanjem).

Napokon na redu je, da Vam objasnim pitanje *»gledanja licem u lice«,* jer taj Vas je slikoviti način izražavanja zbunio. Čim počnete nešto govoriti o tim stvarima, morate prilično znati iz filozofije. »Licem u lice gledati« znači neposredni način spoznavanja, zorno shvaćanje, kao kad očima opažate ovu kuću, ovog čovjeka. Vi imate zorni (intuitivni, na opažanju osnovani) pojam na pr. o čovjeku; stekli ste ga iz opažanja ili iz iskustva (jer ste opažali Petra, Pavla i druge pojedince), pa sasvim jasno i razgovijetno znadete, što znači »biti čovjek«. Ali pojam o zlatnom brdu ili o kopernikovskom sistemu nije zoran, nego je izveden tako, da sastavljate (sintetizirate) neke elemente iz zornih pojmova, ili tako da do njega dođete zaključivanjem. Ovakvi su dakle pojmovi posredni. I naši su pojmovi o Bogu posredni, stečeni iz promatranja svijeta: u promjenljivosti svijeta (= posredno) uviđamo, da postoji nepromjenljivo biće, koje je uzrok svijeta; iz zakonske uređenosti svijeta dokazujemo, da postoji njegov uređitelj; iz savjesti izvodimo, da postoji moralni zakonodavac — i tako dobivate pojam o Bogu kao uzroku i ureditelju svijeta, o zakonodavcu. Naše je znanje o Bogu posredno, iz svijeta, gdje Boga »kao u zrcalu« gledamo, kaže apostol P a v a o, i kao »u zagonetki«, samo djelomično, nepotpuno i nejasno. Jer opet treba da znate ovo: neki su pojmovi jednoznačni, na pr. čovjek, ukoliko sasvim jednako shvaćamo sve predmete (pojedine ljude); a neki su pojmovi višeznačni ili analogni, na pr. kad pojam »zdrav« izreknemo zapravo za čovjeka, a onda i za hranu, odijelo, zrak . . ., ili kad po sličnosti kažemo »noga« kod čovjeka i kod stola. Analogno shvaćamo neki predmet, kad ga shvaćamo prema nekom drugom predmetu. Tako su i pojmovi o Bogu analogni, prema onome, što u svijetu pronalazimo, na pr. kad Bogu pripisujemo znanje: mi ne znamo, kakovo je ono po sebi, ali je ipak znanje, iako različno od ljudskoga (o tome pobliže uči teodiceja). Naše je dakle razumsko znanje o Bogu nesavršeno. A još je uvijek nesavršeno i ono znanje, koje o Bogu imamo po Kristovoj objavi, tj. vjersko znanje. Sad dolazimo na najvažnije, bez čega ne možete razumjeti ideju kršćanstva: po vjeri znamo, da ćemo »tamo« (kaže Pavao) spoznavati Boga

»licem u lice«, neposredno, ne u svijetlu razuma, nego »svijetlom slave«, tj. nadnaravno osposobljeni; u tome »gledanju« bit će i naše blaženstvo. U tome sastoji naša nadnaravna svrha života. Da je oživotvorimo, nije to moguće po naravnim našim sposobnostima (razuma i volje), nego po nadnaravnoj i dobrostivoj pomoći Božjoj.

Da ne ostanemo kod pojmovnog objašnjavanja, pokazat ću ukratko, kako nas promatranje života navodi kršćanskom shvaćanju o blaženstvu. Vidjeli ste slijepce, ljude bez ruke i noge, nevoljnike gladne i beskućne: zar to nije život, i to u »ediciji«, koja nas potiče na pesimizam? (Samo egoistični tipovi bezobzirce mimo njega prolaze.) Zamislite se malo dublje u eventualnu svoju sudbinu: kako bi Vam bilo, da dugotrajno bolujete samo od jedne bolesti; ili da morate gladovati Vi i Vaša djeca; ili da obijate tuđe pragove za prenoćište; ili da ste bez svijetla, bez vode, čak da izgubite ruke, noge, oči... Kolike razlike između dobra i zla u životu! Teist, priznavajući Boga, znade, da su sva ta životna dobra darovi Božji. Kako biste i Vi zahvalni bili nekome, tko bi Vam kadar bio povratiti izgubljene oči, noge, zdravlje, hranu, stan i drugo za život potrebno! Svi mi na svijetu hoćemo da budemo sretni, potpuno sretni ili blaženi: da Vam je sva ljubav bila u djetetu, ženi, roditelju, pa da Vam ih pokojne netko oživi — iznova bi se smatrali sretnim. A što će ona mizerija ljudska, koju sam malo prije spominjao, i kojoj nema u životu spasa, a koja ipak teži za srećom? Sad smo na raskršću: nema li Boga, taj mizerni dio čovječanstva bolje da se nije ni rodio; ako je pak sigurno, da je tu Bog, stvoritelj svih ljudi i njihove težnje za srećom kao i njihova nesretna života, onda je sigurno i to, da nije Božja Pravda i Dobrota kadra prepustiti tih ljudi najokrutnijoj sudbini. Čim je sigurno — s dokazima u ruci sigurno — da ima Boga, točno je tako sigurno i to, da mora nakon smrti biti nova faza života, gdje se rješava pitanje sreće. No još nešto: tu je i moralni zakon od Boga, po kome čovjek ne smije činiti što mu drago, ni kad bi mu neki čin donio sreću. Čim je sigurno, da Bog zabranjuje neka dobra, u kojima bi čovjek mogao oživotvoriti svoju (iako prividnu) sreću, sigurno je i to, da je čovjeku od Boga određeno takvo dobro, koje on mora »imati pred očima« kod svojih čina zato, da ne dođe u sukob s dobrom, koje mu je postavljeno kao životna svrha. A takvo dobro, radi koga treba napustiti eventualno sva »tjelesna« dobra animalne eksistencije, tj. sve, u čemu bi čovjek po svome životinjskom nagonu uživao

i utoliko postigao svoju sreću, — ne može da bude išta drugo osim životne zajednice s Bogom. Ta zajednica znači spoznaju Boga i ljubav k Njemu u izvršivanju moralnog zakona — s nastavkom sreće u posmrtnom životu. To je filozofija, a ne teologija; teistički nazor o životu stečen umovanjem, a ne vjerom u riječi Kristove. Premda razumski ne znamo, kakav bi imao biti život u zajednici s Bogom nakon smrti, ali to je sigurno, da bi čovjeku prirođena sreća — koju bi sebi stekao moralno valjanim životom — bila u spoznaji i s njome skopčanoj ljubavi u posjedovanju najvišeg dobra. Spoznaja Boga, kako je razumskoj našoj sposobnosti prirođena, jest posredna: putem svijeta stečena, ukoliko Boga spoznajemo »preko« stvorenog svijeta i vlastitog života.

Sad je otuda jedan »korak« do Kristove objave o nadnaravnoj sreći. Ne samo koliko smo sposobni razumski spoznati i prema tome (voljom) ljubiti Boga, nego »iznad« toga ili sasvim drukčije: neposredno ili »licem u lice«, tako da »gledamo« Boga ili intuitivno spoznajemo. To je sposobnost, kakve mi ljudi nemamo, pa je možemo samo primiti kao nadnaravni dar ili milost Božju. Za tu je evo svrhu života Bog odredio sve ljude — kako nas Krist i Crkva uči — tj. svi su ljudi u stanju nadnaravno svršnog (finalnog) reda: tako je sve udešeno, da su svi ljudi u kondiciji oživotvorbe nadnaravnog blaženstva. Utoliko naime, što Bog pruža razumu i volji nadnaravne pomoći (milosti) na putu k cilju. Razumnu je narav Bog »podigao« u nadnaravno stanje time, što ona prima nadnaravno osposobljenje (habitus), kojim je svrhovito upravljena k nadnaravnom životu »dioništva« s Bogom. To znamo iz Kristove objave, koja je predmet vjerskog znanja, na osnovu Božjeg auktoriteta u Kristu. Zato je prvi posao, da taj auktoritet upoznate izučavanjem apologetike; daljnje teološko izučavanje (u dogmatici) objasnit će Vam i pitanje otkupljenja od grijeha, kojim je prvi čovjek izgubio nadnaravnu milost, tako da su svi ljudi ostali u stanju »otpada« od nadnaravne svrhe, ali po Kristu biva nadnaravno stanje obnovljeno.

U tome je »misterij« kršćanstva, njegova centralna ideja — i uzvišenost. Jer po tom kršćanskom nauku čovjek je stavljen u minimalnu distancu prema Bogu. Čak je u evanđeoskom rječniku nazvan dijete Božje, posinak i baštinik kraljevstva nebeskog ili dionik života, koji je u Bogu. Čovjek, taj »prah zemaljski«, ta »životinja«, ima u sebi »iskru« Božanstva, preuzeo je nadčovječnu dužnost da postane »sličan« Bogu — ne samo koliko je to već po

svome duhu, nego ukoliko treba da to bude po moralnoj dobroti u sudjelovanju s Božjom milošću, s nadnaravnim darovima duha. Crkva nikoga ne sili, da u to vjeruje; njezina je funkcija učiteljska, ona se poziva na Krista kao Boga, a da njoj i Kristu netko vjeruje, treba da je ispred toga na čistu o pretpostavkama, na kojima se osniva Božji auktoritet Krista i Crkve. Izučavati te pretpostavke posao je u prvom redu filozofije i onda apologetike. S materijalizmom se sukobljujemo na području filozofije — i tu ćemo nastaviti.

On: Primijetio bih, da i centralna ideja kršćanstva nije originalna; preporađati se duhom u Bogu, to je već platonska ideja.

Ja: Morate razlikovati kršćansko i *Platonovo* shvaćanje o učestvovanju našeg života u Bogu. Rekoh, i filozofija dolazi do spoznaje o Bogu, kao i o tome, da je čovjek također duhovne naravi, kojom je (kako i Platon uči) sličan Bogu. Nadalje, na pitanje o smislu života odgovara i Platonova filozofija, da se taj smisao nalazi samo u životnoj zajednici s Bogom, tako da nas ljubav k Bogu produhovljuje u dioništvu s Božjom naravi. To je religijski smisao života, prema učenju teističke (»idealističke«) filozofije. Ali ta ljubav i to dioništvo s Bogom primjereno je našoj razumnoj naravi, tj. čovjek može razumom spoznati, da bez Boga život nema vrijednosti, ili da ni u čemu nema sreće osim u najvišem dobru, Bogu; svojim razumom može čovjek i to spoznati, da su neke ljubavi bezuvjetno (moralno) zabranjene: na osnovu toga može čovjek zaključiti, da je sreća u moralnoj dobroti, koja nas s Bogom ujedinjuje. Ali kako ujedinjuje? Po razumnoj naravi, koliko smo po njoj osposobljeni. Sasvim je drukčije ono ujedinjenje (dioništvo), o kome nas uči Kristova objava, a ne naš razum. Prema objavljenoj nauci Bog je ljudima odredio nadnaravnu svrhu, koja nadilazi svaku naravnu težnju i sposobnost, jer sastoji u neposrednom (intuitivnom) ujedinjenju s Bogom ili u blaženoj ljubavi, za koju nas Bog sam osposobljuje u ovom životu — i to na taj način, da nam bez naših zasluga i bez naravnih potreba (= milostivo) daruje sa vjerom u Kristovu objavu i privrženost ili ljubav, koju zadržavamo po izvršivanju Kristovih zapovijedi. O toj nadnaravnoj ljubavi Kristove religije nije ništa znao Platon ni bez objave itko drugi.

On: Što je uopće potrebna religija, kad znamo, da ima moralno valjanih ljudi, koji su *areligiozni?* Ako može da bude moralno vrijedan čovjek bez religioznosti, a nagrađuje se »na drugom svijetu« moralna vrijednost čovjeka, onda nije potrebno biti religiozan. Postoji dakle moralnost bez ikojeg obzira na Boga, pa zato ne treba ljude moralno odgajati putem religije; mi hoćemo »laički« ili čisto filozofski moral, bez priznavanja Boga (religije).

Ja: Ima moralnih ljudi, koji nemaju religije, to koncediram; možda je netko moralno ispravan, a nije nikad došao u konflikt sa zlim nagnućem, jer eventualno već organski nije za to disponiran, a odgoj, društveni položaj i nesvijesni utjecaji drže ga na moralnoj »visini«. Iz kojih je motiva takav čovjek dobar, a ne zao, to sad nije u pitanju; sigurno je to, da znade razlikovati zle i dobre čine i da zle čine smatra nedopuštenima: inače se ne bi moglo govoriti o njegovoj moralnosti, nego možda o društvenoj ili zakonskoj korektnosti. U svojoj moralnoj praksi taj se čovjek i ne pita: zašto je ovo dobro, a ovo zlo, i zašto ja ne smijem zlo činiti? Ne pita: na čemu se osniva razlika ljudskih čina u zle i dobre, i otkud njihova obveza. U pitanju je dakle dvoje: 1.) mjerilo (normativ), po kome ćemo odrediti dobrotu odn. zloću, i 2.) izvor imperativa ili obveze (obligacije), koja nam diktira, da moramo razlikovati zlo i dobro. Da ne ulazim u raspravu o tome, pretpostavit ću tek mogućnost, da moralni imperativ ima svoj izvor u volji Božjoj. To znači, čovjek je u moralnom pogledu ovisan o Bogu, podčinjen je volji Božjoj — a u tom je odnosu uključena dužnost, da priznajemo Boga moralnim zakonodavcem. Kad tu povezanost s Bogom pretpostavite, morate (logički) reći, da se na njoj osniva imperativna razlika zlih i dobrih čina; priznavao tko tu povezanost ili je ne priznavao, ona postoji (to sad pretpostavljamo!) stvarno, objektivno — kao objektivni osnov moralne razlike i obveze. Ako netko i nije religiozan, ako ne priznaje stvarne ovisnosti o Bogu, ipak ne može ne priznavati obavezne moralne razlike i utoliko može da bude moralno valjan, ali njegovo nepriznavanje Boga nije mjerodavno za to, da li Bog stvarno postoji, pa niti za to, da li je On moralni zakonodavac. To je, per absurdum, kao da netko ne priznaje opstanak sunca i njegov utjecaj, a ono postoji, i o njemu smo ovisni unatoč nepriznavanju. Ukratko: može da bude moralno valjan, tkogod ima moralnu svijest, a ne priznaje li pri tom ovisnosti o Bogu, nije u tome dokaz, da ta ovisnost stvarno ne postoji. Tko pak hoće da zastupa bezreligijski moral, tj. nazor, da moralna razlika i obveza postoje neovisno o Bogu, taj mora najprije dokazati, da se neovisno o Bogu može protumačiti izvor ili osnov moralne obveze i različnosti. Drugo je naime znati za moral i moralno živjeti bez pri-

znavanja Boga, a drugo je ispitivati, otkuda je moral, i na to pitanje odgovoriti ateistički: nije od Boga. To bi trebalo tek dokazati; ali mi (u etici) protivno dokazujemo, i zato ne valja reći, da je filozofski moral eo ipso ateističan (bezreligiozan): naš je nazor o izvoru morala teistički. Mi naime dokazujemo, da ljudi moraju razlikovati dobro i zlo zato, jer je to moranje zakon Božji, očitovanje volje Božje. Priznavati Boga izvorom morala, zakonodavcem, znači priznavati religijski moral ili ovisnost morala od religije: ukoliko »religiju« uzimamo kao osobnu našu vezu s Bogom — pa na osnovu tog osobnog odnošenja prema Bogu znademo, da moramo živjeti po moralnom zakonu. Religija daje odgovor na pitanje: zašto moramo dobro, a ne smijemo zlo činiti? Zato — to je odgovor — jer Bog tako određuje; sve su moralne dužnosti od Boga. U skupu tih dužnosti prvo mjesto pripada dužnosti bogoštovlja; a tu dužnost (da budemo pripravni poštivati Boga) zovemo religioznost. Ona je dakle jedan sastavni dio moralnog zakona; a za čitav zakon kažemo da se osniva na religiji, ukoliko »religija« označuje našu osobnu povezanost s Bogom. Treba dakle pripaziti na višeznačnost izraza »religija, religiozan«: tko Boga priznaje samo, koliko znade, da postoji Bog, još time nije religiozan, nego takav biva tek onda, kad svojom voljom priznaje Boga, tj. kad je spreman na moralnu dobrotu zato, jer zna, da to Bog od njega traži (dakle privrženost Bogu = religija, kao osnovica moralnosti); tko je moralno dobar uopće, taj napose mora također da poštuje Boga, a kad to čini, ima krepost religije, religiozan je. Ukratko: moral je od Boga = osniva se na religiji, moralna je dužnost poštivati Boga ili biti religiozan.

Da to upotpunim: razlikujte između razumske (naravne) »vjere« u Boga, i kršćanske (nadnaravne) vjere u Krista i njegovu Božansku nauku (objavu). L u t e r je neistinito tvrdio, da bez nadnaravne vjere ne može čovjek učiniti nikojeg moralno dobrog djela, jer je volja sama po sebi (»fizički«) nesposobna za dobro. Crkva uči protivno. (Uopće, moram primijetiti, tko pozna Crkvenu nauku o religioznom životu, mora zapanjenim udivljenjem priznati psihološku dubinu, kojom ta nauka prodire u najtajnovitije strane duševnog života.) Crkva uči dvoje: 1.) da čovjek može vlastitim razumom znati za Boga, 2.) da može (bez nadnaravne pomoći ili milosti) vlastitom voljom obdržavati naravni moralni zakon ili učiniti neko dobro; a radi prirođene pohote biva vrlo teško (»moralno« nemoguće), da sav zakon trajno obdržava. Zato je krivo reći,

da bez vjere nema dobrih djela ili da su sva djela nevjernika grešna; i nevjernik može smatrati moralno nevaljanim činima prijevaru, krađu, nepoštivanje roditelja itd. Naravno dobra djela nisu, dakako, zaslužna za nadnaravnu svrhu, tj. nisu spasonosna; takva ne mogu biti bez nadnaravne milosti. Ali nezaslužan nije isto što grešan; ako i ne vodi k nadnaravnoj svrsi, ne mora biti povreda zakonodavne volje Božje. Čovjek može ljubiti Boga iz naravnih motiva, koliko sluša savjest i time se pokorava Bogu i koliko smatra Boga najvišim dobrom. Po ovoj vezi s Bogom biva moralno dobar čovjek ujedno religiozan. Čim znadete, da se moralnost osniva na religiji, tj. da dobrota odn. zloća znači sklad odn. nesklad s voljom Božjom, jasno Vam je, da nema zloće, koja ne bi bila grijeh ili povreda Boga.

Prema tome, kad Vi kažete, da se na drugom svijetu nagrađuje moralna vrijednost, a nju nalazimo i kod areligioznih ljudi, pa zato da religija ne dolazi u obzir pri tom nagrađivanju, treba da ovako odgovorimo: koliko pojedinac u moralnoj svojoj vrijednosti nema nikoje krivnje, što je areligiozan, nema čega da se boji; čim pretpostavite, da je moral od Boga, jasno je, da moralno vrijedni čovjek mora poštivati Boga, tj. mora zbog Njegove zakonodavne volje da bude moralno vrijedan — ukoliko on znade za ono, što sad pretpostavljamo, naime za *moralnu ovisnost od Boga.*

On: Kako to možemo znati?

Ja: Razlikujte eksistencijalnu i moralnu ovisnost o Bogu. Mi eksistiramo ovisno o Bogu, tj. ne bi nas bilo bez Boga. Kako to znamo? Filozofska spoznaja o tome nastaje putem dokazivanja (u teodiceji), a nefilozofski ljudi znadu, da je svijet od Boga na osnovu istih činjenica kao i filozofiranje, samo što oni ne znaju iz tih činjenica u strogo logičkoj formi izvesti dokaze, da Bog eksistira. Čim priznaju (»vjeruju« u) Boga, to znači, da uviđaju po nekim činjenicama, da svijet ne eksistira sam od sebe: sve, što nastaje, što god je nestalno, prolazno, ovisno je od drugoga; sve, što bi moglo da ne eksistira, nije nužno — a ni mi ljudi ni sav svijet ne eksistira nužno, nego bi mogao da ne eksistira. Ta činjenica nameće pitanje: otkuda, zašto eksistiramo? U odgovoru dolazi misao na Boga: naše su eksistencije ovisne, mora da eksistira netko neovisno; takav »netko«, koji uređuje svijet i ravna našim životima, a to je Bog. Promatranje svijeta navodi ljude k priznavanju Boga. I vlastita ih savjest upozoruje, da je volja ovisna od moralnog zakona, u kome se očituje nečija »nadmoć« odn. ovisnost ljudske volje od zakono-

davne volje. Psihološki je teško protumačiti postanak toga uvjerenja, ali za nas je važno da istražimo, da li je takvo uvjerenje opravdano ili stvarno osnovano, tj. da li je uistinu čovjek u moralnom pogledu ovisan o Bogu. Bude li teodiceja dokazala, da ima Boga, može se otuda dokazati, da je Bog zakonodavac (jer je čovjeku odredio cilj života). Zasad ne ulazimo u to dokazivanje, nego ćemo ukratko psihološkim putem objasniti moralnu ovisnost o Bogu.

Ispred toga — da nam ikoji pojam ne bi ostao neobjašnjen — treba biti na čistu: koji elementi daju karakteristiku pojmu »moralnosti«. Već smo ih naveli: 1. normativnost i 2. dužnost ili obvezatnost. »Moralnost« znači razlikovanje ljudskih (razumno-voljnih) čina u dobre i zle; to je sadržaj moralne (etičke) svijesti. Ljudi znadu za tu razliku, po njoj procjenjuju (vrednuju) svoje čine, tj. time, što ljudi svoje čine prosuđuju kao zle i dobre, ili time, što ih vrijednosno »omjeruju«, mora da je nešto mjerodavno ili normativno za ovakvo razlikovanje: nešto, po čemu ili na osnovu čega su jedni čini dobri, drugi zli. Već su stoički filozofi učili, da je to razlikovanje prirođeno čovjeku po razumnoj naravi: ona je upravo mjerodavna za tu razliku, tj. ta je razlika u objektivnoj relaciji s pitanjem usavršenja čovjekova s obzirom na razumnu narav. Ona je zakon naravi. Šta znači »naravni zakon«? S objašnjavanjem toga pitanja u vezi s moralom otpočeo je sv. Augustin, dakle kršćanska filozofija. Zar naravni zakon znači samo to, da su neki čini primjereni razumnoj naravi? Zar u tom pojmu nije ništa drugo sadržano nego mjerilo ili ravnalo ljudskih čina? Naravni zakon u fizičkoj prirodi znači to, da uz izvjesne pretpostavke uzročnom nuždom mora slijediti neki učinak, a zar moralni zakon ne izriče ništa drugo nego to, da se uz pretpostavku usavršenja razumne naravi iziskuje poredak života (voljnih čina) u okviru razlike dobrih i zlih čina? To očito nije dosta za karakteristiku moralnog zakona, jer u njemu sadržana razlika dobrote i zloće uključuje imperativ, voljno moranje, tj. moralna se razlika očituje u formi toga moranja. Dobri i zli čini daju nam sadržaj zakona, a dužnost (moranje) formu. Sadržajno je zakon izraz promišljenog uređenja (ordinatio rationis), a po svojoj formi je zapovijed volje ili dužnosti obdržavanja moralnih zapovijedi (grč. to déon, ta déonta). Pretpostavimo li, da je Bog uredio sav svijet i ljudski život prema onome, što je naravima primjereno, očito je, da moralni zakon nije samo izraz promišljenog uređenja ili razuma, nego i volje Božje. Iz Božanskog njegova podrijetla izvire

moralnom zakonu i njegova obvezatna moć. Ali mi sad ne ćemo to podrijetlo pretpostaviti (kao dokazano u teodiceji), nego ćemo ga logički izvesti iz iskustvene činjenice, da je moralna razlika obvezatna.

Ima naime nekih voljnih čina, od kojih čovjek zazire — i onda, kad za njima teži, koliko su podesno sredstvo za ono dobro, koje je predmet težnje. Zašto zazire od čina, za kojim ujedno teži (jer svršno odgovara dobru teženja)? Očito zato, što taj čin — premda je kao sredstvo dobar — znači ujedno zlo ili lišavanje nekog dobra. Kome je to dobro (radi koga postoji zazor): meni ili kome drugome? Kad bi meni (za mene) bilo, to znači, da bi pred zazorom i težnjom bila postavljena dva dobra, koja poredbeno ocjenjujem (vrednujem), pa od mene zavisi, da li ću dobro svoje težnje (i čina) preferirati dobru zazora (spram čina), odn. da li ću obustaviti svoj zazor. Ali ja ga ne mogu obustaviti: to znači, dotični je čin takvo zlo, od koga ja moram zazirati i eo ipso ne smijem da to činim. Uzmimo drugi član alternative: dobro je nekom drugom, ne meni. Je li pravo na opstanak zazora ovisno od mojeg obzira prema tuđem dobru? Zazor ostaje, i kad ja nemam tog obzira: to znači, da ja ne odlučujem o zloći čina, nego da ona postoji neovisno o meni, i prema tome sam obvezan da ne činim. Zloća nekih čina postoji za mene tako, da moram priznavati dobro suprotno tim činima. To je moranje čovjeku konstitucionalno, jer postoji, i kad ga volja ne priznaje. Zovemo ga moralna obveza, a njezinu razliku čina u dobre i zle — moralna. Konstitucionalno uređenje čovjeka ne postoji o sebi, nego o Bogu. Stavivši u čovjeka težnju za srećom, Bog je spojio njezinu oživotvorbu s onim dobrom, radi koga se čovjek mora odreći moralno zlih čina (i njihove »sreće«). Jer: u jednu me je ruku Bog tako konstituirao, da tražim sreću, a u drugu ruku mi je oduzeo pravo, da sâm odlučujem u pitanju sreće ili da ja sam određujem, u čemu ona sastoji, — pa kad je to pravo Bog sebi rezervirao, i to na osnovu toga, što je On auktor ljudske naravi, očito je, da moju sreću čini ovisnom od toga, da li ja to pravo priznajem odn. da li činim, kako mi diktira razum (Bogom upravljana narav). Argumentacija je dakle ova: 1.) ni pod koju cijenu ja ne smijem nešto činiti, tj. u mojoj svijesti javlja se kod izvjesnih čina takav »ne smiješ«, da on i onda postoji u punoj snazi, kad sam ja isključio svaki obzir prema zlu, koje bi skopčano bilo s tim zabranjenim činom, tako da ja ništa ne uvažavam od onoga, što bi tome činu

oduzelo indiferentnost — a on ipak nije i ne može da bude indiferentan, nego je bezuvjetno obvezatan i utoliko ima karakter naravnog zakona; 2.) osnivač naravi i njezine zakonitosti jest Bog: dakle je naša naravna ovisnost o Bogu osnov moralnog zakona; 3.) Bog je osnivač i zakona težnje za srećom, pa kad sve ono, što bi nas učinilo sretnima, moramo napustiti, koliko je u suprotnosti s moralnim zakonom, svakako je Bog (da ne bude zakon sreće nerazumno postavljen) oživotvorbu sreće predvidio u izvršivanju moralnog zakona, — a budući da taj uvjet sreće obuhvaća sav život, u kome ipak nije sreća oživotvorena, iako čovjek moralno valjano živi, zato ta logika stvarnosti iziskuje mogućnost, da izasmrtni život duha ljudskog u relaciji s Bogom bude izvorom sreće moralno vrijednoga čovjeka.

To naše (deontološko) fundiranje teizma polazi od činjenice, da izvjesni naši čini sami po sebi nisu vrijednosno indiferentni, tj. da njihovo diferenciranje u zle i dobre ne znači »iskrivljenost« (Nietzsche, Stirner), nego naprotiv karakteristiku normalnosti. Kad kažemo, da su »sami po sebi« diferencirani, hoćemo reći, da diferenciranje čina u zle i dobre ne sastoji u prosuđivanju (po »rodnoj inteligenciji«) njihove finalnosti s obzirom na pojedina dobra (veća ili manja) i zla animalnog nagona: jer takvo je kvalificiranje upravo suprotno nagonu i ono nam je dano ili »metnuto pred« volju, pa zbog te pozicije prema volji mi emocionalno doživljujemo kvalifikaciju izvjesnih čina kao zazor od njih. Otuda slijedi, da svijest ove objektivne kvalificiranosti nekih čina moramo genetički protumačiti na drugi način: možda na osnovu životinjski prirođenog »socijalnog instinkta« i stečenih navika pod zaštitom raznih auktoriteta, kao što misle evolucionisti (S p e n c e r, P a u l s e n, H a e c k e l...) — ili je za to mjerodavan razum sam po sebi, kako misli K a n t. Prvo je mišljenje neosnovano. Kad bi navedeni zazor bio instinktivno determiniran ili kad bi proizlazio iz stečene motivacije, on bi s težnjom zajedno činio jedan kauzalni kompleks, iz koga bi nužno rezultirao voljni čin, — ali nije tako: jer iskustveno znam, da mogu činiti suprotno težnji; pri tom 1.) znam, zašto ili radi kojeg dobra da učinim nešto po svojoj težnji, 2.) znam, da isključujem sve motive za moj zazor i čin suprotan težnji, a ipak 3.) znam, da ostaje u meni zazor prema činu težnje. Ta kognoscitivna situacija znači prema tome, da je u zazoru uključena intuitivna kvalifikacija čina težnje, tako da je taj čin po neposrednom uvi-

đanju (razumnoj intuiciji) dobio obilježje zloće. A to u opoziciji prema težnji animalnog nagona dobiva imperativnu formu kao obligacija za volju ili kao zakon razuma. Ako je na pr. umorstvo radi težnje za novcem kvalificirano kao zlo, primjenu toga zakona na sasvim konkretni slučaj zovemo savjest, koja čin umorstva zabranjuje bez obzira na bilo koju motivaciju zazora pred takvim činom. Po bezuvjetnoj obligaciji dobiva diferenciranje ljudskih čina karakter moralnosti. Kad se napokon ispostavilo, da je čovjek po samoj razumnoj naravi moralna osoba, preostaje još jedino pitanje autonomije (po Kantu): da li je ta narav isključivo po sebi moralno konstituirana ili je ona već eksistencijalno ovisna i slijedom toga također po svojoj moralnoj konstituciji? Njezinu eksistencijalnu ovisnost od Boga dokazuje teizam, i zato on u priznavanju Boga (religiji) nalazi zakonodavni izvor moralnog reda.

On: To je užasno komplicirana logika; — života nam treba!

Ja: Namjerno sam se zaustavio na dvije teme, koje su za život najvažnije, a u filozofiji i teologiji su najteže: o *vezi morala s religijom* i o *nadnaravnom položaju čovjeka.* Htio sam, da uvidite, kako se o tim pitanjima ne može pametno govoriti bez teškog studija, koji je potreban i u drugim naukama.

»Logos« je razum, mišljenje, a logika je valjano obrazloženo mišljenje, put k istini. Bez logike nema nikoje nauke, nema ni života, jer i u svakodnevnom životu izričemo sudove, promišljeno radimo, a sami rekoste, da se najsnažniji životni pokreti ravnaju po idejama, smjernicama, ideologijama ili nazorima. U sukobu filozofskih nazora o svijetu i životu odlučuje njihovom sudbinom opravdanje, dakle logika. Kad naše vjerovanje u Kristovu objavljenu nauku ne bismo kadri bili postaviti na logičke temelje, prvi prigovor, koji bi se podigao proti kršćanskoj vjeri, pozivao bi se na pomanjkanje ili odsutnost logike, — a naprotiv, kad mi vjeru logički fundiramo, postaje opet logika nekim ljudima zazorna.

On: Zapravo htio sam reći: vjera u nadnaravno blaženstvo posmrtnog života daleko je od sadašnjice; ta vjera oduzima čovjeku smisao za ovaj život, lišava ovaj zemaljski život svake vrijednosti, pa je sva sreća, da ljudi nemaju previše vjere, jer bi zapali u mrtvilo, kvijetizam.

Ja: To bi doista bila fatalna posljedica kršćanske vjere uz pretpostavku, da je ona daleko od života i da oduzima smisao za taj život, — samo što ta pretpostavka nije istinita. Evo zašto:

Ovaj je život, uči nas kršćanska vjera, priprava za drugi život, i to moralna priprava, tj. mi živimo pod takvom odgovornosti, da je za njezinu veličinu mjerodavno postignuće odn. gubitak izasmrtne sreće. To znači: *život je odgovornost pred Bogom*, postavljen je pred zadatke ili dužnosti, koje treba bezuvjetno izvršiti, jer je u pitanju životna naša sudbina. Vjera u posmrtnost znači dakle *sankciju za moralnu vrijednost ovoga života.* »Ne budeš li, čovječe, moralno čestit ili valjan, bit će ti suđeno, kad zauvijek zaklopiš oči: pazi dakle, kako živiš!« Tako glasi moral vjere u besmrtnost. On glasi još i drukčije: »Blago vama pošteni, dobri, vrijedni ljudi, koji ste živjeli po Pravdi Božjoj; vama je osigurano kraljevstvo nebesko sretnog života u Bogu«. Vjera tako obuhvaća čitav život u cilju moralnog usavršenja, kojim pobožanstvuje čovjeka, da ga time ujedno usrećuje. Zar je to kvijetizam, kad čovjek mora budno paziti na ono, što čini? Ili ćete reći, da je kvijetizam sadržan u vjeri zbog toga, što se čovjek mora odreći izvjesnih dobara? Zar bi, pitam Vas, značio nekvijetizam ili životni aktivizam to, da ljudi živu bez morala? Jer vjera u izasmrtne posljedice moralnog života ne znači praktički ništa drugo nego onaj memento, koji čovjeka na moralno valjani život potiče i koji mu daje obrazloženje za takav život, tako da misao na te posljedice daje smisao moralnom životu. A da ta teistička ili religijski moralna orijentacija života nije neka teorija bez dodira sa svagdašnjim životom, možete se uvjeriti po njezinoj primjeni na pojedine životne situacije. Tko zna, da je svakome čovjeku jednako postavljen točno određeni cilj života — koji sastoji u tome (kako nas vjera uči) da moralnim nastojanjem prevladamo u sebi »životinju« i da se Bogu primičemo —, tome je posve jasno, da smisao života ne sastoji u bezgraničnom kultiviranju »životinje« ili osjetilnih nagnuća, i da su svi ljudi kao Božji stvorovi jednakog moralnog dostojanstva. Tko zna, da je Bog ljudima dao »zemaljska« dobra zato, da ih u skladu s moralnim zakonom uživaju, a taj zakon da u prvom redu određuje pravednu podjelu dobara, — tome će biti posve jasno, da je Bog osvetnik sacijalne nepravde, i da je ona zlo, koje tolerirati znači gaziti Božji zakon. Ako je koga snašla nevolja, bijeda, bolest, nesreća, on po vjeri zna, da nije sve izgubljeno, jer ono, što je za život glavno, i ne može da izgubi bez svoje volje: nije li takva vjera najveće olakšanje života, u kome je tako malo sreće! Zar nije u vjeri izvor života, kad čovjek po njoj zna, da se nema ničega bojati, dok je pošten i boguodan, jer mu nitko ne može dati i oduzeti ono, što mu je od Boga određeno! Zar nije vjera u bolji život izvor snage, koja nam je tako često potrebna, da uzmognemo snositi apatiju i pesimizam života? Nije li životna vrijednost vjere i u tome, da nas trajno potiče na radost, smirenost i sabranost u elevaciji duha k budućem blaženstvu? Ili zar je valjda vrijedan življenja takav život, kako ga danas posvuda nalazimo kao negaciju moralnih vrijednosti — u progonima, pljačkama, nečovječnostima, po »zakonskoj« sili zaštićenim lupeštvima, svjetskim obmanama u ime »slobode, bratstva, jednakosti«...? Iz toga ponora, u koji upada ukupni život današnjice, može ga izbaviti još jedino moralni preporod po religiji, po Isusu Kristu. Zato je najaktuelniji zadatak našega vremena, da kritički upoznamo teistički i kršćanski nazor o životu.

On: Kako razlikujete »teistički« i »kršćanski«?

Ja: Prema samim izrazima: »teistički« nazor znači *priznavanje Boga*, a »kršćanski« *priznavanje Krista Bogom.* Prvo je rezultat filozofiranja, a drugo historijsko-teološkog izučavanja. Kad se na osnovu historijskih činjenica (napose čudesa) ispostavi Kristovo Božanstvo, onda je u Njegovu auktoritetu zajamčena istina svega, što je ljudima objavio i svojoj Crkvi povjerio, da kao objavljenu nauku dalje predaje. Kršćanski je nazor sadržan u objavljenim istinama, tako da se vjersko prihvaćanje tih istina osniva na priznavanju Kristova Božanskog auktoriteta, kojim su te istine objavljene. O čemu je riječ u tim istinama? Uglavnom o Bogu i o čovjeku, o odnosu čovjeka prema Bogu, napose u vezi s Kristom. Najvažnija je istina o nadnaravnoj svrsi čovjeka. Do spoznaje o tome ne bismo nikada došli po svome razumu, filozofiranjem. Ali da Bog opstoji, i da je u Njemu naša životna svrha, ukoliko »gledamo« na samu ljudsku narav, — to možemo razumski spoznati: promatranjem svijeta i života dolazimo zaključivanjem do spoznaje, da ima Boga i da je On moralni zakonodavac i da nam je kao takav odredio životnu svrhu. Taj filozofski nazor o životnoj povezanosti s Bogom zovemo teistički (teizam). Do njega dolazimo »naravnom objavom« Boga, koliko se Bog očituje u sveukupnoj fizičkoj naravi (prirodi, kozmosu), tako da ljudi po svojoj razumskoj naravi iz ove »knjige« svijeta i života dolaze na misao o Bogu i uviđaju svoj životni položaj prema Njemu.

Ako »teizam« uzmete u širem smislu — ne samo za priznavanje Boga (u teodiceji), nego također (u etici) za priznavanje Boga, koliko je naša životna svrha u Njemu —, morate s teističkim nazorom obuhvatiti i sve one spoznaje o čovjeku (ne samo o Bogu), koje treba pretpostaviti za samu mogućnost naše životne veze s Bogom. Konkretno rečeno: čovjek ne može biti od Boga obvezan, da moralno živi i da tako oživotvori svoju svrhu u zajednici s Bogom, ako po svojoj naravi nije nešto sasvim drugo nego životinja, tj. ako nema razumno-voljnu dušu; jer kad bi čovjek bio samo osjetilne (senzitivne) naravi, ne bi ni kadar bio spoznati istinu, da ima Boga, niti bi kadar bio da svoj život prema toj istini upravlja. Tko je u psihologiji senzualist (senzist) — ne priznavajući čovjeku drugih životnih sposobnosti osim senzitivnih — taj će dakako već s toga stajališta zabaciti teoretski i praktički (etički) teizam; jer ne samo što ne priznaje čovjeka sposobnim za religijski moral i za traženje svrhe u Bogu, nego on ne priznaje ni sposobnost, da išta znademo o Bogu: upravo zato, što pretpostavlja, da možemo samo ono znati, što vidimo, dodirujemo,... što nam se senzitivno pojavljuje. Zato je za sustavno izgrađivanje teizma u prvom redu potrebno raspraviti psihologijski problem o čovjeku.

Postavite li taj problem još na širu osnovicu, biološku, doći će u pitanje postanak čovjeka od životinje, pa onda uopće postanak života na zemlji. Tu će sad imati riječ također prirodne nauke! Samo da Vam ukratko kažem, kako se u dodiru s prirodnim naukama opravdava teizam nasuprot materijalizmu.

Prirodoslovci su zastupali nazor, da je organsko (živo) nastalo iz neorganskog; iz fizičko-kemijskih sila; to je hipoteza samorađanja (generatio spontanea, aequivoca). Takav postanak života nije doduše nitko iskustveno ustanovio, ali je to bio »postulat« prirodne nauke, kako se Virchov izrazio (g. 1877. i još 1887.). Zašto »postulat«? Ako ne ćemo da priznamo Boga, koji je život stvorio — tako je V i r c h o v »argumentirao« — moramo priznati samorađanje. Jer iz kozmogonije znamo, da nije odvijeka bilo života na zemlji, nego je nastao, i prema tome je moguća samo ova alternativa: ili je nastao od stvaralačkog uzroka (Boga) ili se razvio iz nežive materije; ako ne ćemo (!) prvo, moramo priznati drugo. Ali to je priznanje oborila sama prirodna znanost — i upravo time, što je oborila hipotezu samorađanja, prirodna je znanost utrla put teizmu. Virchov je i sam izjavio na kongresu u Moskvi (1897.), da je nemogućnost samorađanja prirodnonaučni rezultat 19. stoljeća s prijelazom u 20. vijek. Tako je doista osvitom 20. vijeka (1901.) mogao napisati biolog R e i n k e, da mehaničke i kemičke sile nipošto ne dostaju za postanak života, i da se zato materijalistički nazor raspao kao kuća od karata. A fizičar W i l l i a m T h o m s o n (Lord Kelvin) napisao je (1903.), da nas znanost sili na priznanje stvaralačke sile u svijetu. Kad sam Liebiga na jednoj šetnji upitao — kaže Thomson — da li vjeruje, da je trava i cvijeće izraslo po čisto kemičkim silama, odgovorio je, da u to ne može vjerovati kao ni u to, da bi botanička knjiga, koja ih opisuje, nastala po kemičkim silama. »Ne bojte se biti nezavisni mislioci! Ako dosta snažno mislite, znanost će vas prisiliti na vjeru u Boga, u kome je temelj religije. Uvidjet ćete, da znanost nije protivnica religije, nego njezina pomoćnica«. Tako se evo od prirodnih nauka dolazi do teističke filozofije.

On: To baš ne mora da bude. Samorađanje, priznajem, nije potvrda za materijalizam; hipoteza samorađanja prestala je biti uporište materijalizma. Čim je istina, da živo ne može nastati od neživoga, postaje postanak života na zemlji problem, koji ne nalazi dovoljan odgovor u priznavanju same materije i njezinih sila, nego se iziskuje opstanak životnog uzroka. Sve to priznajem, — ali taj uzrok ne mora da bude Bog: jer kozmičku činjenicu života možemo tumačiti i *panteistički*. Život se odvijeka nužno razvija iz jednog zajedničkog životnog izvora, koji se u raznim životnim oblicima usavršuje. Ako taj izvor i nazovemo »Bog«, on je u svim životima, kao i sa svime, štogod opstoji, jedno isto. Možemo dakle zastupati *vitalistički monizam (panpsihizam):* sve je živo; a vremenskog postanka životu i nema, nego je on odvjekovno nuždan. I ljudski je život s ovim svemirskim zbivanjem povezan, tako da svi mi »po vječnim, gvozdenim, velikim zakonima moramo izvršiti krugove našeg opstanka« (G o e t h e). Niti pravo znamo, otkuda smo, ni kuda ćemo; ne znamo (kaže J o d l), da li čovječanstvo kao cjelina i svaki pojedinac ima neke zadaće i ciljeve, koji prehvataju ovaj naš zemaljski opstanak, — ali znamo, da je u njemu najuzvišeniji zadatak i cilj: moralna kultura. Možda uostalom imadu pravo oni etičari, koji drže, da smisao života sastoji u općem blagostanju, ili oni, koji drže, da je vrijedno živjeti jedino zbog uživanja. Napokon možda je u pravu H u m b o l d t, S c h o p e n h a u e r i svi pesimisti, koji su u životu gledali samo najveći nesmisao — s jedinom pametnom svrhom, da uvidimo, kako bi bolje bilo, da ga nema.

Ja: Neko je vrijeme i T o l s t o j bio takav pesimist, no i on je kasnije postao teist: jer je uvidio, kako ništa ne pruža pravoga životnog zadovoljstva, ni bogatstvo, ni čast i slava, ni zdravlje, ni obrazovanost, — a jedino, što većini ljudi daje životnu snagu, jest vjera u Boga. Tako je Tolstoj postao religiozan; ali nas to ne bi zadovoljilo, da se priklanjamo mišljenju većine, nego hoćemo dokaze, da znamo, da li uistinu ima Boga. Što se kršćanske religije tiče, Tolstoj je ostao na pola puta: prema tekstu evanđelja iskonstruirao je sebi »kršćanstvo« i tako je zapravo ostao naravno religiozan. (To konvenira i onima, koji solidni studij zamjenjuju komotnim »tolstojevštinama«.) Ali ostavimo historijske primjere, da se vratimo na Vaše nazore.

Ad panpsihizam: niti je istina, da su sve stvari u svijetu žive, ili da nema ništa anorgansko, niti je istina, da je sve, što živi, jedno isto sa svojim praizvorom, iz koga se nužno razvija. Ta misao evolucionističkog monizma uključuje protuslovlja. Očito je, da svi mi ljudi nismo jedno isto; a nemoguće je također, da budu istovetne stvari, koje su među sobom sasvim različne. Nadalje, što opstoji nužno, ne može se razvijati: jer razvoj znači prijelaz na nešto zbiljsko, čega prije nije bilo, i prema tome ne možemo reći, da postoji nužno, nego nenužno. Ne može se jedna stvar ni usavršivati, ako je u njoj nužno sve, što ima: jer usavršenjem dolazi na viši stepen, na pr. od osjetilnog života na razumski, a kad bi taj stepen bio nuždan, ne bi tek nastao (dok ga ispred toga nije bilo). Kažemo li za nužno biće da se razvija: zašto su razvojni stepeni vezani na određeno vrijeme? — na pr. da je razvoj dopr'o do današnjeg stanja, nije trebao čekati do danas, ako je odvijeka ili bez vremenskog početka. Uostalom dosta je biti prirodoslovac i znati, da je bitna razlika između živog i neživog, i da je živo nastalo, a da nije moglo nastati u vremenu i ujedno odvijeka nužno postojati, — pa je otuda sasvim logički, da se prizna živi uzročnik, koji je život u svijetu proizveo, i zovemo ga Bog. Teizam je dakle opravdan na osnovu neodrživosti materijalističkog i panteističkog nazora.

Ne samo što postanak života u svijetu iziskuje Boga, nego i svrhovito (finalno, teleološko) uređenje anorganskog i organskog svijeta. Materijalisti doduše poriču finalnost pa zato ne priznaju »svjetskog graditelja« (Haeckel); ali, da sad ne ulazimo u dokazivanje eksistencije Boga kao ureditelja svijeta, priznat ćete, da naš ljudski život nije tek nužno zbivanje, nego da sastoji i od takvih ljudskih čina, kojima polučujemo ili ostvarujemo neke svrhe. Mi naime znamo, zašto nešto radimo, tako da ovaj »zato, zbog toga« utječe na volju: ja to hoću, za tim težim, idem za tim, da to postignem — to je cilj moga rada i nastojanja, to je svrha, koju »imam pred očima«. Mnoštvo radnika zaposleno je pri izgrađivanju kuće, i svak će obavljati određeni posao po nekom nacrtu ili osnovi, koja predstavlja svrhu zajedničkog rada, i prema kojoj je rasporedan posao pojedinca i cjeline. Ili na pr. u gradu s velikim prometom propisno je, da se nogostupom ide desno, i da se na propisnim mjestima prelazi cesta— zato, da se izbjegne sukobima, i da se promet pravilno odvija: to je svrha ili ono, zbog čega je određen raspored hodanja. Svršni raspored znači udešavati sredstva prama stanovitoj svrsi; a za takav se raspored (uređenje) iziskuje razum ili promišljeno upravljanje prema svrsi. Da mi ljudi imamo takvu sposobnost, ne ćete valjda poricati; a to znači, da ne radimo samo kao strojevi, nužno, nego da se sami svršno upravljamo. Ne bi normalan bio, tko bi naokolo hodao i nikad ne bi znao, kuda i zašto ide. Činovnik, recimo, ide redovno u svoj ured i tamo obavlja svoj posao znajući, što radi i zašto to radi; poljodjelac ide za svojim poslom, industrijalac za svojim, itd. — svaki čovjek »ide« za izvjesnom svojom svrhom. Ne možemo reći, da ove pojedinačne svrhe pripadaju čovjeku, koliko je čovjek: *ima li čovjek kao takav neku svrhu života?* Ako svi ljudi imadu jednu zajedničku svrhu, to bi značilo, da ona daje ljudskom životu smisao. Nema li nikoje druge svrhe osim onih, koje pojedini ljudi sami sebi postavljaju — na pr. da steknu novac za uzdržavanje života ili za uživanje —, onda je smisao života u tim svrhama. Pretpostavimo li, da je netko postigao svrhu, i da ona znači životno dobro, koje ga sasvim zadovoljava, kažemo, da je sretan. *Ima li takve svrhe, koja životu daje smisao, ukoliko čovjek oživotvorbom te svrhe postaje sretan?* To je glavno pitanje filozofije o životu.

Teistički odgovor na to pitanje može polaziti dvojakim putem: iz teodiceje ili iz etike. Ako je (u teodiceji) osigurano, da Bog opstoji, sigurno je onda i to, da je čovjeku — sposobnom tražiti smisao života — odredio *svrhu*. Krivo je mislio S p i n o z a, da Bog ne može učiniti nešto s razlogom ili po nekoj svrsi, jer bi to značilo, da Mu nešto treba; to bi naime značilo samo onda, kad bi Bog težio za nečim, čega nema: kad bi zato činio nešto, da to postigne; a morao je odrediti svrhu zato, jer čovjek po razumnoj na-

ravi živi svršno i teži za srećom. Koja je ta od Boga određena svrha? Budući da čovjek u ničem, što je prolazno ili »zemaljsko«, ne nalazi svoje sreće (koja traži neprolaznost i isključenje svakog zla), zato Bog nije mogao namijeniti čovjeku životnu svrhu u stjecanju prolaznih i ograničenih dobara, nego u životnom sjedinjenju s Bogom. Kako, kojim putem? Bog je morao obznaniti čovjeku putokaz, morao je odrediti, što čovjek ne smije činiti, da ne dođe u sukob sa svojom svrhom, tj. morao je razumnoj naravi dati moralni zakon. — To je jedan način teističkog odgovora, a drugi (u etici) polazi od iskustvene činjenice, da imamo *savjest,* koja nam izvjesne čine bezuvjetno zabranjuje. Prvo dokazivanje (iz teodiceje) polazi od Boga, koji je odredio životnu svrhu, a drugo polazi od moralne svijesti, koja razlikuje čine u zle i dobre, pa na osnovu obavezne te razlike izvodi opstanak zakonodavne volje Božje (kako smo naprijed dokazivali), a taj moralni zakon pretpostavlja životnu svrhu: jer čim je sigurno, da je Bog odredio neke čine, kojih ne smijemo činiti, očito je s njima spojio gubitak svrhe, za koju smo određeni (inače bi zabrana bila bezrazložna ili besmislena). Koja je to svrha? Budući da se po moralnom zakonu moramo odreći i onih čina, koji bi nas doveli k sreći, kako je sebi zamišljamo, jasno je, da se od Boga određena sreća sastoji baš u odricanju tih (zlih) čina ili u vršenju volje Božje: u ljubavi k Bogu, a ne u nečemu, čime se ta ljubav gubi (po moralnom zakonu). Svojevoljni prekid s moralnim zakonom znači dakle prekid s Bogom, sa svršnim određenjem života; u tom smislu kažemo, da je teški grijeh u odricanju, napuštanju ljubavi k Bogu i priljubljivanju nekoj svrsi suprot volji Božjoj. Po teističkoj je etici čovjek stavljen pred alternativu: ili će životom svojim upravljati, kako Bog određuje, ili tome suprotno; u vlastite mu je ruke stavljena sudbina života — a u tome i jest težina moralne odgovornosti pri izboru životnog smisla.

On: Da li *ljubav k Bogu* isključuje svaku drugu ljubav? Koja je razlika između nekršćanske i kršćanske ljubavi k Bogu?

Ja: Na prvo pitanje: neke isključuje, a neke uključuje. Ljubav k Bogu isključuje svaku onu ljubav, kojom se napušta ljubav k Bogu, tj. takva ljubav, koja ne može zajedno postojati s ljubavlju prema Bogu, eo ipso je zabranjena. »Kompas« ljubavi k Bogu jest izvršivanje moralnog zakona ili slaganje s voljom Božjom, harmonija naše volje s Njegovom, koliko s njom ne dolazimo u sukob glede životne svrhe. Ljubav, kojom bi takav sukob nastao, ili koja je nespojiva s nastojanjem oko oživotvorbe Bogom određene svrhe, znači negaciju ljubavi k Bogu i kao takova je dakako isključena. To je isto, kao da kažemo: ljubav teškog grijeha uništava ljubav prema Bogu. Voljno se od Boga odvraćati, prezreti Njegov zakon, priljubiti se nečemu, tako da to znači nehaj prema Bogu, u takvom duševnom stanju nestaje ljubavi k Bogu. — Naprotiv ljubav k Bogu uključuje izvršivanje moralnog zakona, koliko su njime regulirani i naši odnosi prema ljudima. Ubistvo, kleveta, krađa, preljub i svaka nepravda znači negaciju ljubavi k bližnjemu, pa kako su nam te nepravde moralnim zakonom zabranjene, to znači, da nam je dužnost ljubiti bližnjega. Tko dakle Boga ljubi na osnovu moralnog zakona, mora ljubiti svakog čovjeka utoliko, da ne dođe u sukob s moralnim zakonom. Mogli bismo reći, da se u ljubavi k bližnjemu očituje naša ljubav prema Bogu, na pr. kad priznajemo i poštujemo tuđe pravo (na imovinu, ženu, dobar glas...) radi podložnosti moralnom zakonu. Bilo bi vrlo krivo misliti, da ljubav k Bogu znači samo neki kontemplativni život, pri čemu se gubi smisao i svako zanimanje za »zemaljske« stvari. Naprotiv ljubav k Bogu je najvažnija poluga u moralnom nastojanju oko svakog dobra. Nemojte misliti, da čovjek, koji do Boga ništa ne drži, ikoga i išta drugo ljubi osim samog sebe: on će napustit svoju ženu i djecu za volju većeg užitka, bit će kukavica i izdajica domovine, ako mu je to od koristi, — jer bez Boga nema moralne svetinje, koja bi čovjeka zaustavila u egoizmu. Samo tko Boga ljubi, bit će pripravan da pomogne čovjeku u nevolji i onda, kad ga to stoji žrtava: jedino niske, pokvarene duše ne će priznati, da po bolnicama i drugud̄a žrtvuju svoje živote takve osobe, u kojima je živa vjera i ljubav k Bogu. A smiju li reći, da ljube Boga kapitalistički bezdušnici, za koje gola i gladna sirotinja naprosto ne postoji? Zar vječni pokolj među narodima znači ljubav k Bogu, koja traži pravdu, a ne ratne otimačine? U kome ne živi plamen ljubavi za pravdu Božju, taj nije spreman gubiti glavu za svoj potlačeni narod; zato takav narod i propada, u kome se vodi politika ličnih interesa. Naprotiv tko ljubi Boga i zato svoj narod, taj iz dna duše mrzi nepravde narodnog neprijatelja i taj narodnu samoobranu smatra svetom dužnošću, kojom će odgajati i buduću generaciju — dok se u borbi za samostalni narodni život ne satre neprijatelj. Samo moralno jaki pojedinci, u kojima je ljubav k Bogu, kadri su izdržati u borbi za ljudska prava.

Kad je sad sasvim jasno, da ljubav k Bogu isključuje neke ljubavi, a neke uključuje, još treba napokon objasniti razliku između *kršćanske* i nekršćanske ljubavi. Ukratko se o tome može reći ovo:

Kršćanske ljubavi nema bez Krista. Tko ljubi Boga u Kristu, u moralnoj zajednici s Njime, taj ima kršćansku ljubav. I ona se oslanja na vršenje moralnog zakona kao i nekršćanska (naravna) ljubav k Bogu. To će reći, čovjek može ljubiti Boga, iako ne zna za Krista, koliko ipak znade za naravni moralni zakon i vjerujući, da je on od Boga, živi po njemu, tako da nije odabrao životnu svrhu suprot Božjem zakonu. Ta se moralna situacija pretpostavlja i u kršćanskoj ljubavi k Bogu time, da naravnom moralnom zakonu pridolaze Kristove zapovijedi, koje čovjek (kao kršćanin) mora obdržavati vjerom u Božji auktoritet Kristov. Sve, što znamo u vezi s Kristovim zakonom, to nam je poznato iz Njegove objave. Tako je objavljena nauka, da smo određeni za nadnaravnu svrhu — svi, od prvoga čovjeka do zadnjega. I to je objavljeno, da je prvi čovjek od toga nadnaravnog stanja otpao teškim (izvornim, prvobitnim) grijehom. Od Krista znamo, da smo po Njemu iz toga stanja otpalosti izbavljeni i u nadnaravno stanje uspostavljeni. Znamo također, kako možemo u tome stanju napredovati, i da u tom napredovanju ima Bog svoj udio time, što nas na putu k nadnaravnoj svrsi pomaže: rasvjetljujući razum i upravljajući volju milostivim sudjelovanjem. (Jer bez toga nisu naše naravne sposobnosti razuma i volje u proporciji s oživotvorbom nadnaravne svrhe.) Da uzmognemo nadnaravno ljubiti Boga, mora ta ljubav da izvire iz duše »uzdignute« iz svoga naravnog stanja, tako reći pretvorene u nadnaravno stanje ili nadnaravnu trajnu opremljenost (habitus), koju zovemo posvetna milost. I ne znajući, da tu milost dobivamo po Kristu, ljudi su sa sudjelujućom (djelatnom, aktivnom) milošću Božjom u obdržavanju naravnog moralnog zakona bili također na putu k nadnaravnoj svrsi; a po Kristovoj smo objavi o svome nadnaravnom određenju upućeni i po njemu imamo sredstva habitualne milosti, u kojoj se razvija nadnaravna ljubav k Bogu. Dalnja objašnjavanja o tome idu u teologiju, koja nas upoznaje s Kristovom objavom. Za nas je odlučno, da ispred toga opravdamo pripravni put k vjerovanju u Krista (praeambula fidei), tj. da opravdamo one filozofske osnove, na kojima se logički izgrađuje kršćanski nazor o životu.

On: Kako se kršćanski nazor razlikuje od filozofskoga? Kršćanski smo nazor imali već u pučkoj školi: Bog je *od zemlje načinio* čovjeka (kao i mi djeca od snijega) pa je u taj model huknuo dušu, i tako je oživio Adam. Poslije se opet Bog šetao po raju i razgovarao s Adamom. S Evom se razgovarala *zmija* ili pravi đavao. Onda je došlo do tako zvanog *istočnog grijeha,* u kome se svi ljudi rađaju. I radi toga Adamova »peha« trebalo je da dođe otkupitelj, pravi Sin Božji. To je ideološka pozadina Krista, koji možda zapravo nije nikad ni eksistirao, nego je neka židovska sekta jedan astralni *mitos* u njemu personificirala. Pojam *»sina Božjega«* ima čisto moralno značenje: sveti čovjek, koga Bog voli kao svoga sina. Takvo shvaćanje ima svoje židovsko i helenističko podrijetlo. A pojam *»otkupljenja,* spasenja, izbavljenja od zla« nalazimo u svima religijama; dakako u varijantama prema tome, kakav su ljudi imali nazor o zlu. Gdje su smatrali, da zlo u svijetu stvaraju nevidljivi dusi, trebalo je njih protjerati; gdje su uvjereni bili, da zlo izvire iz materije, gledali su spas u uništenju tijela; gdje se držalo, da zlo proizlazi iz slijepe kozmičke volje, glasio je recept »fatalizam«; a židovski pa i poganski (egipatski, babilonski) nazor o otkupljenju sasvim je sličan kršćanskom, tj. znači moralno izbavljenje od grešnog života. Prema svemu tome: kršćanski je nazor nastao sinkretistički, u njemu je židovskih i poganskih elemenata, a prvi kršćanski teolog Pavao sastavio je dogmatiku o Isusu Kristu kao Bogu. Tako ja evo mislim o kršćanstvu.

Ja: Misliti, i znati istinu o nečemu — golema je razlika: jer misliti možemo svašta moguće, a istina je ono, što de facto jest. Ako je istina, da se sunce kreće oko zemlje, a ne obratno, onda ne smijete drukčije misliti. Nanizali ste mnogo tih svojih misli, pa bi Vas trebalo dugo poučavati, no ukratko da Vam odgovorim:

Kod historijskog pitanja Kristove eksistencije ne ćemo se ni zadržavati; fantazije o sunčanom mitosu i romanu izmislio je pred par decenija D r e w s, a prihvatio je te izmišljotine monistički savez i socijalizam. Historija znade za P l i n i j e v o pismo Trajanu, gdje mu saopćuje, da se kršćani nedjeljom sastaju i pjevaju hvalospjeve Kristu kao Bogu. T a c i t opisuje Neronov progon i kaže za Krista da je bio smrću kažnjen za vlade Tiberija i pokrajinskog namjesnika Poncija Pilata. Evanđelja i drugi historijski dokumenti, koji su tri četiri decenija mlađi od Krista, a prikazuju ga kao historijsko lice najvećeg publiciteta, nisu valjda mogli pred suvre-

menom generacijom Kristovom servirati jedan mitos o nebrojenim događajima, mjestima, ljudima, javnim procesima itd. Prvi njegovi privrženici i učenici daju živote za njega — i onda nakon skoro dvije tisuće godina pojavi se otkriće o mitosu! Naravski, ljudi lišeni svake kritičnosti spremni su da to odmah prihvate kao svoj »nazor o kršćanstvu«.

Glede pučke škole: priznajem, da ste možda loše bili poučeni o nekim biblijskim stvarima, ali treba znati, da se biblijsko prikazivanje ne izražava naučno, nego zorno, naivno, na pr. o načinu, kojim je prvi čovjek stvoren. »Da je Bog tjelesnim rukama proizveo čovjeka iz zemaljskog gliba, bilo bi sasvim djetinjasto vjerovati«, kaže sv. A u g u s t i n. Pa »kako ga nije tjelesnim rukama proizveo, tako ga nije ni nadahnuo grlom ni ustima... Treba paziti većma na to, što je učinio, a ne, kako je učinio«. Crkvena nauka, kažu dogmatičari, nema naročitog interesa, kako je čovjek stvoren, nego samo na činjenici, da jest od Boga stvoren. — Glede pitanja, da li je čovjek također po svome tijelu neposredno stvoren (zajedno s dušom), ili se ispred stvaranja čovjekove duše tijelo razvijalo kao životinjsko, nije Crkva dala svoju odluku; uglavnom se teolozi drže biblijskog izvještaja i zastupaju neposredno stvaranje čovječje duše i tijela zajedno. — Biblijsko prikazivanje praroditeljskog grijeha tumači se različito, napose glede toga, da li je zmija bila stvarno oruđe zloduha, ili je on tako samo slikovito izražen. Činjenica je, da je Bog htio iskušati prve ljude, da je dopustio đavolsku napast (za otpad od Boga), i da su praroditelji neposluhom otpali. Progon iz raja slikovno predočuje nutarnje otuđenje od Boga. — Nasljedni (»istočni«) grijeh obično je kamen smutnje, dok nije dovoljno protumačen. Ljudi su praroditeljskim grijehom izgubili milostivo im namijenjenu nadnaravnu sreću (u životnoj zajednici s Bogom) pa se svi rađaju u tome skrivljenom stanju gubitka. S time je skopčano i to, da prirođena pohota prevladava nad razumom i voljom, tako da je čovjek jedva kadar opirati se njoj; razumna narav nije neiskvarena, tako da bi gospodovala nad osjetilnošću, nego je osjetilna pohota nadmoćna. U tome i jest posljedica gubitka Božje milosti: to stanje grešne krivnje zovemo nasljedni grijeh.

Međutim ovo, što Vam govorim, samo su pojmovna objašnjenja, a da ih valjano apercipirate, potrebno je imati na umu, da se tu radi o nečemu, što je Krist objavio: mi stojimo pred objavljenom naukom Kristovom kao pred jednim izvorom znanja, koje zovemo

vjerovanje. Mi vjerujemo Kristu s obzirom na Njegov božanski auktoritet; u tome je razlog (motiv) vjerovanja. Drugo su opet »razlozi vjerodostojnosti«, zapravo sve ono, na osnovu čega utvrđujemo ili obrazlažemo, da se može opravdano vjerovati Kristu, tj. da je njegov auktoritet uistinu Božanski. Takvi su razlozi (motiva credibilitatis) ponajpače Kristova čudesna djela, kojima je dokazao jasne svoje izjave, da govori i da nas poučava u ime Boga, upravo kao Bog. Zato kažemo, da je u Kristovim riječima »objava« Božja: po Kristu nas sam Bog poučava — i to je razlog, da Mu vjerujemo ili da smatramo istinom, što nam kaže (danas po svome učiteljskom organu, Crkvi). Dok niste načisto — iz apologetike — da je Krist *Bog Objavitelj*, nema smisla da raspravljamo o objavljenim istinama (dogmama). Ukupnost tih istina čini »kršćanski nazor«, koliko su u njemu sadržani odgovori na pitanja o svijetu i napose o čovjeku (za razliku od onih odgovora i nazora, do kojih dolazimo razumom, filozofiranjem).

Ne zaboravimo nikad na osnovni status quaestionis: je li historijska istina, da je Isus Krist činio *čudesa,* i to zato, da se na njih pozove kao na *Božje svjedočanstvo* ili potvrdu, da je istina ono, što nam govori? Ako jest tako, onda su u njegovoj nauci sadržane Bogom objavljene istine. To je sasvim jednostavna logika, koja se oslanja na historijsko pitanje o Kristovim čudesima i njihovoj svrsi. Jedno je i drugo historijski utvrđeno iz nesumnjivih historijskih izvora (evanđelja), o kojima kritički raspravlja biblijska (»uvodna«) nauka. Nakon što je utvrđena historijska valjanost tih dokumenata, dobivamo iz njihova teksta spoznaju činjenice, da je u historijskom licu Isusa Krista doista Objavitelj Božji. Ako je pak taj Objavitelj imao namjeru, da nam se sačuva njegova objava, morao je ovlastiti neke ljude nosiocima objavljene nauke, — a to je također historijski utvrđeno činjenicom, da je Krist osnovao svoju *Crkvu.* Ona je tako postala legitimirana, da historijske dokumente — koliko je u njima sadržana Kristova nauka — smatra objavljenim izvorom ili »skladištem« objavljene nauke. Zato su evanđelja nazvana Sveto Pismo. Pozivajući se na taj izvor (u dogmatskoj svojoj nauci) Crkva definira i pojam *»Sina Božjega«,* kad za Krista proglašuje objavljenom istinom, da je u Njemu utjelovljena osoba Božja — kao što se Krist sam izjavio na sudištu, kao što je to priznao prvi učenik Petar, i kako odruguda jasno proizlazi. Prema tome otpadaju druga tumačenja o »sinu Božjem«.

Tako je i s objavljenom naukom o *otkupljenju.* Da se u kršćanskom shvaćanju »otkupljenja« nalazi misao oslobođenja od zla, koliko je ta misao zajednička i drugim religijama, psihološki je sasvim jasno i opravdano time, što ljudi u tom oslobođenju nalaze smisao ili svrhu života. Težnja za srećom istovetna je sa srećom za izbavljenjem od zla života. Možemo li ljudskom životu dati istinski smisao (vrijednost), eliminirajući Boga, bez religije? To je pitanje, na koje treba najprije odgovoriti: jer bez pozitivnog odgovora nestalo je temelja za kršćanski odgovor ili nazor o svrsi života. Najprije mora filozofija riješiti vrijednosni problem života. Kad se filozofski ispostavi, da bez Boga nije moguće protumačiti osnovne činjenice našeg života — težnju za srećom, moralni zakon, a ispred svega već samu eksistenciju života, — onda tek prilazimo objavljenoj nauci s pitanjem: što po njoj doznajemo o Bogu kao svrsi života? Na to pitanje odgovara objava, da je *čovjek određen za nadnaravno dioništvo* s Božjim životom, t. j. da je svima ljudima, od prvog čovjeka dovijeka, namijenjena oživotvorba jedinstva s Bogom (u neposrednom doživljavanju ili »gledanju« Boga) — takvog jedinstva ili združenja, koje nadilazi naravne naše sposobnosti i zahtjeve. Prema tome oživotvorba nadnaravne svrhe traži nadnaravni princip u čovjeku ili takovo osposobljenje (za oživotvorbu), koje nadilazi naravne naše sile razuma i volje. Nadnaravna svrha i takav duševni princip znače nešto našoj naravi neprirodno, dobrohotno od Boga darovano ili »milost«. Ako ja sebi nisam dao ni očiju svojih, ni života, ni svega, što mi narav traži, još manje je od mene ono, što mi Bog daje za životno dobro, na koje po naravi i nikojeg prava nemam, pa je to zato doista milost, ako mi Bog hoće dati sreću više, nego sam kadar shvatiti i htjeti. Kad to znadete kao objavljenu istinu, bit će Vam jasno, što znači praroditeljski grijeh i njegovo otkupljenje. Objavljena je naime nauka, da je *prvi čovjek bio u nadnaravnom stanju i da se teško ogriješio o moralni zakon,* odvratio se time od Boga i tako se (upravo psihološkom nuždom svoga moralnog stanja) onemogućio za nadnaravnu milost životnog sjedinjenja s Bogom. Određen za nadnaravnu svrhu ljudski je rod nakon prvog grijeha ostao *lišen te svrhe.* U tome sastoji nasljedni grijeh — zlo najveće, kao što je i nadnaravna svrha najveće dobro života. Od toga je zla izbavitelj Isus Krist, i zato takav pojam otkupljenja nema u nikojoj religiji osim u kršćanskoj. Objavljenu nauku otkupljenja ne ćemo sad tumačiti; nama je dosta da vidimo,

kako se sav objavljeni ili kršćanski »nazor« o životu osniva na historijskoj istini, da je Isus Krist uistinu Objavitelj. Kršćanski nazor obuhvaća ne samo objavljene istine, nego i one razumske (filozofske), koje objava logički pretpostavlja ili također uključuje, tj. koje možemo i mišljenjem spoznati, ne samo što ih radi objaviteljskog auktoriteta vjerujemo, na pr. istine o Bogu, o duši itd. Mišljenjem (razumom) znamo, da ima Boga i znamo za Njegova svojstva, a po objavi znamo (vjerujemo) o Bogu jasnije, sigurnije i više. Misaono znanje o Bogu, sigurnost, da Bog postoji i da je moralni zakonodavac, i da je u Njemu naša životna svrha, kao i to da čovjek ima duhovnu i neumrlu dušu itd., — sve su to pretpostavke za istinu, da se Bog u Kristu objavljuje, kao i za sve pojedine objavljene istine, tako da istine kršćanskog nazora logički iziskuju navedene pretpostavke kao istinite. Da li to one jesu ili ne, o toj alternativi zavisi sudbina kršćanstva, koliko u obzir dolazi filozofija. Radi kritičkog stava prema kršćanskoj religiji i uopće radi kulturne orijentacije o vrijednosti našeg života dobiva aktuelno značenje filozofija života.

On: Kažete »filozofija«, a zapravo govorite o *teologiji,* koja mene nimalo ne zanima. Što ima u filozofiji posla »ljubav k Bogu, svetost« i tako dalje?

Ja: Kažete, da Vas ne zanima teologija, a ipak (kao kulturan čovjek) stavljate i takva pitanja, na koja ne odgovara nikoja druga nauka osim teologije. Očito Vas zanima pitanje opravdanosti kršćanstva, a to je glavni problem kulturne filozofije. Kao što u filozofijski riječnik idu izrazi »čovjek, život, svijet...«, tako i ovi izrazi »moral, Bog, religija, svrha života...«, a s njima su logički povezani izrazi »ljubav k Bogu, svetost...« To je upravo najvažnija zadaća filozofije života, da ispita, da li ti izrazi imadu još nešto da znače u našem životu ili ne. Je li čovječanstvo sretno, što gotovo i ne zna za te izraze, ili je u tome baš njegova tragika? Dakako to ne smiju biti puste riječi, niti smijete koješta s njima pomišljati; valja im znati pravo značenje, treba ih pojmovno ispravno razumijevati, a onda ispitati njihovu opravdanost za život. Barem ovo treba da znadete:

Za čovjeka kažemo da je moralni značaj (karakter), kada čvrsto i ustrajno obdržava moralni zakon ili kad je trajno u moralnom pogledu valjan, čestit, dobar. A kad je to u savršenoj mjeri, kažemo, da je svet. Ako priznajete, da je moralni zakon izraz volje

Božje, onda svetost znači slaganje ili skladnost naše volje s voljom Božjom (vječnim zakonom). Tko moralno živi sa sviješću, da time vrši volju Božju, taj ljubi Boga. Njemu je Bog i najviše dobro života.

O Bogu kažemo da je svet, tj. da ljubi sam sebe. Bog je Ljubav, Svetost: ne u apstraktnom značenju (bez subjekta), nego samostojno (supsistentno) živa Svetost, tj. sam Bog je upravo Svetost. On ljubi sebe kao najviše dobro, tako da je ta ljubav sa samim dobrom istovetna. Ljubav (svetost) znači voljni život Boga — u vjerskom poimanju »Duh Sveti«, — kao što je Bog Istina, ukoliko spoznaje sam sebe tako, da je bitak Božji (ili: ono, što je spoznatljivo) istovetan sa spoznajom. [Zato grčki filozofi rekoše, da je Bog »spoznaja spoznaje« ili samospoznaja.] S obzirom na svoje stvorove ili u relativnom smislu Bog je Ljubav, ukoliko je dobrohotan, hoće svima njihovo dobro. Još možemo u jednom (objektivnom) smislu reći za Boga da je »svet«: ukoliko je kao najviše dobro vrijedan najvišeg štovanja, počitanja, tj. ukoliko Mu pripada najviše dostojanstvo ili veličanstvo. U tome je i razlog za poklonstveni kult (adoratio, latria); objektivna je svetost Božja motiv za krepost religioznosti. [Analogno i stvorovima pridičemo svetost radi objektivnog dostojanstva, koje im pripada u vezi s Bogom; tako su na pr. Bogu »posvećene« osobe i stvari, kažemo »Sveta Zemlja« ili »Sveti Otac Papa« radi toga, što po svojoj osobitoj časti zaslužuju poštivanje.]

U tom letimičnom objašnjenju ostao Vam je možda nejasan glavni pojam, na kome se osniva ljubav k Bogu, a to je pojam »najvišeg dobra«. U kojem smislu kažemo za Boga da je *najviše dobro?*

Zlo je na pr. kad je čovjek slijep ili kad je lišen vida, tj. kad nema one savršenosti, koja mu po naravi pripada. »Savršeno« i »dobro« uzimamo donekle kao sinonime. Što je savršeno ili dobro, ujedno je nečemu primjereno, odgovara nečemu u bilo kome pogledu, na pr. kao korisno dobro, kad služi sredstvom za polučenje neke svrhe. Baš ukoliko je neko dobro nama primjereno, kažemo, da je »svrha«: ono zbog čega (po Aristotelovoj definiciji). Uzmete li, da su sva stvorena dobra samo relativna ili da postoje s obzirom na Boga Stvoritelja, koji je svojom neograničenom savršenošću mjerodavan za sve, štogod je u ograničenoj mjeri savršeno, to ćete za Boga reći da je »najviše dobro«, ukoliko nije za svoje savršenstvo ni od čega zavisan. To je apsolutni moment Božje dobrote, a relativni (gledom na primjerenost) sastoji u tome, da je Bog za sve stvorove

ono »najviše«, zbog čega postoje, tj. da je Bog najviša (konačna) svrha svega stvorenja — pa i čovjeka. To je, recimo, temeljni kamen teističke etike (religijskog morala): za sav je moralni život mjerodavna »ljubav k Bogu« — zato (u tom smislu), što je Bog naše najviše dobro, ili zato, što je u Bogu naša životna svrha. Posjedovanje i uživanje te svrhe čini potpunu našu sreću ili blaženstvo. U najvišem dobru čovjeka jest njegova konačna (posljednja) svrha i ujedno blaženstvo (posjedovanje ili oživotvorba te svrhe), pa zato možemo za Boga reći da je »najviše dobro i konačna svrha«, a to isto možemo reći i za naše blaženstvo u Bogu; a »blaženstvo« možemo uzeti objektivno, za Boga, i formalno, za sjedinjenje s Bogom (koliko nas to čini blaženima).

Tu smo sad na vrhovima filozofije života. Pojmovi su jasni, samo je pitanje: da li uistinu jest tako? Na to pitanje može da sustavno odgovara samo jedna knjiga, a ne razgovor, jer treba da o svemu tome pomno studirate. Htio sam Vam odbiti prigovor, da ova problematika ne ide u filozofiju nego u teologiju. Kad filozofijski uvidite opravdanost teističke koncepcije života, teologija će Vam postati lako razumljiva nadgradnja. Jer kad shvatite istinu, da se smisao života ne može odijeliti od Boga, ili da je u sjedinjenju s Bogom naša zadnja životna svrha, ne će Vam biti nerazumljiva objavljena istina, da je Bog čovjeku odredio nadnaravnu svrhu u »dioništvu« s Božjim životom ili u pobožanstvenju života (Vergöttlichung, ne Vergottung; deificatio, θέωσις, ne ἀποθέωσις). Najviši je smisao našega života u tome, da nadnaravno usavršenim životom budemo sjedinjeni s Bogom. Tu istinu upoznati — zadaća je filozofije i teologije života.

On: Još mi uvijek nije jasno, kako može i filozofija i teologija raspravljati o religiji. Osim toga, ako *religija* znači poštivanje ili kult Boga: zar nije dosta, da čovjek štuje Boga time, što je moralno valjan, a ne da još nešto posebno čini u ime toga štovanja? Zar je religija neki moralni specijalitet? Po čemu, zašto? Uostalom i onako svi ljudi nemaju jednake religije, pa ne možete reći, da je to sasvim jasna i općenita dužnost. A valjda ne ćete tvrditi, da nije nikad bilo nikakve religije, i danas da je nema, osim kršćanske; po tome bi ljudski rod slabo bio religiozan.

Ja: Divni čovjek, Aristotel, rekao je, da treba kazniti one, koji misle, da nije dužnost poštivati božanstvo i roditelje. Zašto ih je zajedno stavio, roditelje i božanstvo? Jer od njih zajedno potje-

ćemo, više od Boga nego od roditelja. Dužnost poštivati Boga možete razumjeti i priznavati samo onda, ako ste na čistu, da smo ovisni od Boga, i to višestruko ovisni. Prvo: što se eksistencije tiče, mi smo prolazni stvorovi ovisni od Boga kao svog uzroka. Tu istinu dokazuje teodiceja. Još i to dokazuje, da je Bog čitavom svijetu — pogotovo nama, razumskim stvorovima — odredio svrhu eksistencije: Bog znade, zašto je sve stvorio, i napose znade, koja je svrha ljudskom životu. Tu je svrhu Bog odredio, i ovo razumno-voljno određenje Božje o svršnom uređenju svijeta zovemo vječni zakon. Ni zbog čega drugoga nije Bog stvorio ljude osim zato, da svoj život upravljaju putem Boga ili da u Bogu »vide« svoj konačni cilj. Čovjek je stvoren za najviše dobro, a to je Bog. Zato se Bog u svojoj providnosti brine, da čovjeka osposobi za polučivanje životne svrhe. Vječni je zakon sličan (da analogno govorim) osnovi graditelja, koji znade, što hoće, na pr. da prema zamišljenoj osnovi (planu) izgradi kuću, pa razmisli sve, što je u tu svrhu potrebno; a providnost (promisao) naliči opremi ili opskrbi onoga, što je radnicima potrebno za ostvarenje svrhe. Htjeli Vi ili ne htjeli, mislili na to ili ne mislili, takav je naš odnos prema Bogu: On je Gospodar našem životu, najviše dobro i konačna svrha života. Drugo, a u vezi s prvim: Bog je zakonodavac naše volje, tj. s obzirom na svršno određenje dao nam je moralni zakon. Naš finalni (svršni) odnos s Bogom uključuje i ovaj moralni; moralni se osniva na finalnom. A što znači »moralni zakon«? To, da nas Bog svojom voljom obvezuje na svakovrsne dužnosti, tj. da mnogošta moramo odn. ne smijemo činiti ili da neke svoje čine smatramo dobrima, a neke zlima — zato, jer od tih čina zavisi oživotvorba naše konačne svrhe. »Katalog« tih dužnosti je dosta velik; uglavnom proizlaze iz raznih odnosa, u kojima je pojedinac prema drugim ljudima kao i prema sebi, napose pak prema Bogu. Sve moralne dužnosti zajedno, kolikogod ih ima, pretpostavljaju našu ovisnost o Bogu (jer je moralni zakon od Boga), osnivaju se na onim istinama, koje sam prije naveo (o finalnoj i moralnoj ovisnosti). Priznavati (vjerovati u) Boga potrebna je dakle pretpostavka za moralno dobar život; i tko takvim životom Boga priznaje, eo ipso Ga poštuje: religiozan je. U tom širem smislu »religija« znači indirektno (virtualno) poštivanje Boga, tj. time da čovjek vrši njegovu volju u svemu, u svima moralnim dužnostima. Jedan dio tih dužnosti, a ta je dužnost poštivanje Boga (bogoštovlje) na posebni način — ne samo koliko

činimo dobro u odnosu prema ljudima i sebi, i utoliko (indirektno) poštujemo Boga — čini »religiju« u užem i naročitom značenju. Ta specijalna moralna dužnost izvire u činjenici, da je Bog »iznad« svega, najviše Dobro, i da sve naše dobro zavisi od Njega, tako da bez Boga bivamo ništa. Kad izričito (formalno) uočimo tu našu relaciju prema Bogu — Njegovu »veličinu«, gospodstvo, dostojanstvo, pravo na našu podložnost —, onda iz tog uviđanja proizlazi dužnost počitanja ili religioznosti. (Bolje je, da kažemo »počitanje«, Verehrung, nego samo »štovanje« Boga; jer poštujemo i sebi ravne i od sebe položajem niže, a počitanje iskazujemo višemu ili vrednijemu.)

Nije bogoštovlje jedina dužnost prema Bogu, nego je to također dužnost ljubavi i ufanja (pouzdanja). Jer kad znamo, da je Bog najviše dobro, proizlazi iz te spoznaje dužnost, da Ga cijenimo iznad svega, ili da On bude najviši cilj našega teženja i nastojanja: ljubavi. A ne možemo težiti za oživotvorbom toga cilja bez pouzdanja, da nam je Bog pripravan pomoći. Ljubav, ufanje i bogoštovlje čine dakle skup dužnosti prema Bogu. Tko bogoštovne dužnosti izvršuje, ima religiju, religiozan je. Izvršivanje izvire dakako u spremnosti ili u opetovanjem stečenoj pripravnosti (habitus). Takvu pripravnost, kad se odnosi na moralno dobre čine, zovemo krepost; zato govorimo o kreposti religije. Ona se opet osniva na spoznatim istinama o Bogu i o našem odnosu prema Njemu, napose o »svojstvu« Božjeg veličanstva ili uzvišenosti. Zato u potpunom smislu možemo reći, da religija obuhvaća istine o Bogu, koliko se na njima osniva krepost bogoštovlja.

Sad ćete razabrati, da postoji razlika između *prave* i *krive* religije. Prava ili istinita je onda, kad se osniva na istinitoj spoznaji o našem odnosu prema Bogu i kad obuhvaća dužnosti, koje iz toga odnosa doista proizlaze. Kriva je religija, kad sastoji ili u krivom shvaćanju i izvršivanju dužnosti prema Bogu, ili kad je već samo shvaćanje (nazor) o Bogu neispravno, neistinito. Dakle po jednom ili po drugom elementu religije — spoznaje i dužnosti — reći ćemo, da je religija prava odn. kriva.

Sve, što razumom (naravnom sposobnošću) spoznajemo o Bogu i o našim dužnostima, i to s obzirom na Boga, koliko je svrha naše razumne naravi, čini *naravnu* religiju. *Nadnaravna* religija jest ona, za koju znademo iz posebne Božje objave: ne ukoliko nam se »objavljuje« po razumu (putem svijeta i moralnog zakona), nego

posredovanjem Objavitelja, koji je u stanju da nam se kao takav legitimira. Kršćanstvo uči, da je nadnaravnu objavu dao ljudima Isus Krist. Ispostavi li se, da je uistinu tako, onda je kršćanska religija jedina prava (i to ona, koja se nalazi u Crkvi od Krista osnovanoj). Time je ujedno objektivno postavljena dužnost, da ljudi budu religiozni na onaj način, kako je po Kristu određeno. Naravna religija, gdjegod ona historijski postoji, dobiva po kršćanstvu nadnaravno usavršenje. O naravnoj raspravlja filozofija, o nadnaravnoj teologija.

Zabludama i nesporazumcima mnogoput je uzrok u tome, što ljudi imadu nejasne ili sasvim krive pojmove; zato ću Vam pojam religije svestrano objasniti, tako da počnem s primjerima, kako se može griješiti proti religiji.

Religija je poštivanje ili čašćenje (kult) Boga, a suprotno je tome svako obeščašćivanje Boga. Kako to može da bude? 1.) Tako, da netko hoće poštivati Boga, ali krivo, lošim poštivanjem, na pr. u poganskom razbludnom bogoštovlju. — 2.) Kad netko hoće bogoštovlje ili religiju iskazati nečemu, što nije Bog, tj. krivom bogu ili idolu (kumiru); to je idolopoklonstvo. Na razne načine: častiti vidljivu stvar (fetišizam), nevidljive duhove (demonizam), više bogova (politeizam), prirodu kao boga (panteizam, naturalizam), čovječanstvo ili nadčovjeka (krivi humanizam, pozitivizam). Svi, koji ne će Boga, a ipak bi htjeli nekakvu religiju, služe idolima, iskazuju bogoštovlje nečemu, što nije Bog. — 3.) Tko isprazno vjeruje u neke stvari (broj 13, potkova, crni mačak ...) da nose sreću ili nesreću, kao da imadu moć, koja samo Bogu pripada. — 4.) Gatanje (sa kartama, na dlanu, spiritistički), da se dozna, što samo Bog može znati. — 5.) Čaranje ili vračanje (magia), koje hoće da pomoću đavla nešto učini.

Sve, što sam sad naveo, možemo ukupno nazvati *praznovjerje* (superstitio).

Drugu grupu obeščašćivanja zovemo *ireligioznost,* kojoj pripada 1.) iskušavanje Boga, kad netko ne vjeruje ili sumnja u Božju moć ili je radoznao ili preuzetno hoće, da Bog učini neko čudo. — 2.) Bogohulstvo (blasphemia), kad se nekim načinom pogrđuje Bog i svetinje (na pr. nepristojnim riječima proti Bogu). Tko bi to činio upravo namjerice i s mržnjom na Boga, svakako je počinio najveću grehotu, što je uopće ima. Prezirati i mrziti samu ideju Boga pravi je satanizam (komunisti!). — 3.) Svetogrđem i

simonijom (izmjenom duhovnih stvari s materijalnima) griješi se indirektno proti bogoštovlju. U čitavoj toj skupini oduzima se nešto bogoštovlju, unizuje se čast Boga, dok u prvoj grupi (praznovjerja) biva bogoštovlje iskrivljeno i utoliko pretjerano.

Kako se suprotno tome može iskazivati počitanje Bogu? 1.) Time, da čovjek priznavajući Božje gospodstvo prosi od Boga pomoć u životu ili da Mu za podijeljena dobra zahvaljuje; to je prozbena i zahvalna molitva. — 2.) Poklonstvenom molitvom i klanjanjem, koje se osobito očituje u žrtvovanju. To su uglavnom religiozni čini, tj. takvi čini, kojima se izričito ili izravno priznaje, da Bogu pripada najviše pravo da bude poštivan, jer je Gospodar života, izvor svakog dobra, iznad svih dobara najuzvišeniji.

Religija je dakle praktično (voljno) priznavanje nečega, što svijesno gospodari svijetom i našim životom. Ovo »nešto«, ukoliko još nije sasvim jasno i objektivno istinito određeno, zovemo *božanstvo;* a *Bog* je onda, kad Ga shvaćamo kao osobno biće, koje se od svijeta razlikuje i samo od sebe eksistira. Praktično priznavanje Boga (božanstva) zovemo bogoštovlje ili religioznost (»religija« u subjektivnom smislu). Ta »praksa« obuhvaća navedene bogoštovne čine. Njihov je izvor u spoznavanju Boga ili u sigurnosti, da Bog postoji, tj. u teoretskom priznavanju (uvjerenju ili »vjeri«). Samo za sebe takvo priznavanje još nije religija, nego njezin korijen, motiv; religiozan je čovjek tek onda, kad — priznavajući Boga — iskazuje Bogu počitanje (kult), tj. kad zauzima voljni stav prema Bogu time, da Ga i praktički priznaje u molitvi, klanjaju ... U bogoštovlju (religiji) uključena je »vjera« u Boga, bogoštovlje nju pretpostavlja, jer bez vjere ne bi ni bogoštovlja bilo. Gdje je bezboštvo (ateizam) ili bezvjerje, tu nema ni religije, jer nitko ne će štovati nekoga, za koga ne vjeruje, da postoji. Može doduše netko imati krive nazore o Bogu (krivovjerje), pa će utoliko i religija biti kriva; jer je vjera sastavni dio religije. [Izrazom »vjera« označujemo znanje o Bogu, koliko ga stječemo razumski, promatranjem svijeta i života, a filozofski dokazujemo to znanje u teodiceji. U strogom, najužem značenju »vjera« je prihvaćanje nauke, koju je objavio Isus Krist.] Vjerovanju je sasvim suprotno bezvjerje (u bilo kojoj formi: materijalizam, panteizam, agnosticizam, teozofija i antropozofija ...); od vjere su otpali svi, koji (iako se broje među kršćane) ispovijedaju nazore, u kojima je sadržano nepriznavanje Boga (napose nepriznavanje Božje objave po Kristu). Još se može griješiti proti vjeri

krivovjerjem, indiferentizmom (nazorom, da je svejedno, koju religiju čovjek ispovijeda, i da li uopće ikoju ispovijeda), itd.

Dosad smo evo objasnili religiju kao svijesnu pojavu ili činjenicu, koja sadržava razumsko priznavanje (vjeru u) Boga (božanstvo) + praktično priznanje ili bogoštovlje, kojim izričito ili izravno iskazujemo čast Bogu kao najvišem gospodaru svijeta. Zašto kažemo »izričito ili izravno (direktno)«? Zato, što Bogu možemo iskazivati počitanje i neizravno, ne baš izričito, nego uključeno u nečemu, naime u svima moralno dobrim djelima. To će reći: tko vrši moralni zakon zato, jer je on od Boga, ili tko zapovijedi Božje obdržava, samim time poštiva volju Božju; dakle indirektno, u moralnoj dobroti ili u izvršivanju moralnog zakona, ukoliko je s time skopčano praktično priznavanje Boga zakonodavcem, čovjek poštuje Boga. Moralan je (u dobrom smislu), koliko se drži zakona, a religiozan je, koliko time sluša Boga i ujedno Ga time počašćuje. Protivno, čovjek je nemoralan ili moralno zao, kad radi suprot moralnom zakonu, a time ujedno griješi ili vrijeđa Boga i utoliko Ga ne poštuje: nereligiozan je ili protureligiozan. [Amoralan ili bezmoralan je, tko ne bi ni razlikovao dobro i zlo i tko se ne bi na tu razliku nikako ni obazirao. Areligiozan ili bezreligiozan je bezvjerac i onaj, koji ne mari za bogoštovlje.]

Sad smo time dobili jedan novi pojam religije, koji je prema prvobitnome širi ili utoliko proširen, što obuhvaća ne samo specijalne neke bogoštovne čine (klanjanja, molitve...), nego sve moralno dobre čine, i to s obzirom na to, što je u njima uključeno *poštivanje zakonodavne volje Božje.* Uzmimo na pr. Dekalog, gdje se od četvrte do desete sve zapovijedi Božje (odn. naše dužnosti) tiču naših odnosa prema ljudima, a prve se tri zapovijedi odnose na dužnosti prema Bogu ili na bogoštovlje; prve tri obuhvaćaju »religiju« u užem smislu (recimo »r«), te je religija u tom smislu sastavni dio Dekaloga ili ukupnih moralnih dužnosti, dok je daljnjih sedam dužnosti (kao i sve druge) skopčano s »religijom« u širem smislu (značenju), tj. u njima je svima sadržana dužnost poštivati volju ili zapovijed Božju (a to poštivanje = religija u širem smislu »R«).

Pita li Vas tko: kako je religija povezana s moralom? — reći ćete ovako: Ona je dio *morala,* ukoliko obuhvaća samo neke dužnosti moralnog zakona, i to one, koje se tiču našeg odnosa prema Bogu kao najuzvišenijem Gospodaru, koga valja poštivati; akti toga izravnog poštivanja čine bogoštovlje ili religiju (r). Nadalje, *čitav*

je moral ujedno religiozan (R), ukoliko čovjek po svima svojim moralno dobrim činima nastoji da se pokorava volji Božjoj i da time (neizravno, uključivo) Boga poštuje. Napokon možete i ovako reći: sav se moral *osniva* na religiji, ako »religiju« uzmete objektivno ili kao skupinu istina o Bogu i našem odnosu prema Njemu. Istine i dužnosti same za sebe »gledane« (= objektivno) jesu osnovica ili temelj, bez koga ne bi bilo naravnog moralnog zakona. To će reći: moralne dobrote i moralne obligacije ne bi bilo bez Boga ili bez zakonodavne volje Božje; ta istina, da je moralna dobrota i obligacija zavisna od Boga (kako etika dokazuje) pripada religiji u objektivnom smislu, i zato se kaže, da se moral osniva u religiji ili da ovisi od religije. U subjektivnom smislu »religija« (religioznost) znači svijesno priznavanje i izvršivanje objektivne religije ili onih istina i dužnosti, koje se tiču poštivanja Boga (u užem ili širem smislu). Koliko je čovjek spreman ili pripravan na čine izravnog bogoštovlja (= u užem smislu), kažemo, da ima krepost religije.

Već smo napomenuli, da religija (kao krepost) izvire ili da proizlazi iz vjere u Boga. Tko u Boga vjeruje, ujedno znade (vjeruje), da je od Njega zavisno naše najviše životno dobro, ili da je u Bogu konačna naša svrha, tako da zbog njezine oživotvorbe moramo (= obavezni smo) činiti, što je moralno dobro. U etici se dokazuje, da je čovjek obavezan (obligiran) na moralnu dobrotu zato, jer njome ostvaruje ili postizava svrhu, za koju je od Boga određen, a ta svrha nije drugo nego životna zajednica s Bogom. Ono, što čovjek hoće, to ljubi: bilo da to istom postigne bilo da u postignutom dobru uživa. Prema tome u ljubavi prema Bogu izvire ukupna moralna dobrota naših čina kao i njihov religijski karakter. To jest, tko je »srcem i dušom« privržen Bogu ili tko Boga smatra najvećim svojim dobrom, samo takav će čovjek biti pripravan da u pojedinostima vrši volju Božju ili da bude moralno valjan (vrijedan, dobar, čestit, pošten) i napose da poštuje Boga. Tko ljubi Boga kao najviše dobro u sebi i za nas, ujedno se pouzdaje ili ufa, da će mu omogućiti oživotvorbu zajednice s Bogom, u čemu je i naše blaženstvo. Tako je i vjera i ufanje i ljubav duševno izviralište religije i svega morala. A ta filozofski najuzvišenija orijentacija života sadržana je u divnom jednostavnošću izrečenom odgovoru na prvo pitanje katekizma, gdje smo učili, da smo na svijetu zato, da Boga ljubimo, da Mu služimo i tako u nebo dođemo.

Sve je to upravo filozofska orijentacija života, ne teološka, jer ta se odnosi na nadnaravnu religiju, a mi smo dosad imali u vidu naravnu religiju. Ta se osniva na razumskoj spoznaji (naravnoj »vjeri« u) Boga i našega svršnog odnosa prema Njemu s obzirom na samu našu razumnu narav, kojoj je određena životna svrha u životnoj zajednici s Bogom. Razum nam ne zna reći, kakova bi ta zajednica bila, ali sigurno je, da ona ne bi prehvatala ili nadilazila razumsko-voljnu našu sposobnost. Iz Kristove objave znamo, da je Bog namijenio svima ljudima nadnaravnu svrhu u iznadrazumskom, neposrednom (zornom, intuitivnom) spoznanju Boga. Tako nas uči nadnaravna ili objavljena vjera. Sve vjerske istine kao i sve dužnosti, koje se odnose na oživotvorbu nadnaravne svrhe, čine nadnaravnu religiju u objektivnom smislu, a u subjektivnom je sačinjavaju ne samo naše naravne sposobnosti (jer po njima ne možemo postizavati nadnaravnu svrhu), nego i nadnaravne pomoći, koje nam Bog dobrohotno (»milostivo«) daje upravo tako, kao što nam je sasvim nezasluženo namijenjena i nadnaravna svrha. O nadnaravnoj religiji kršćanstva raspravlja naučno kršćanska teologija. Ona dakako pretpostavlja filozofiju, koja zastupa teizam (priznavanje Boga) i na njemu osnovanu naravnu religiju; zato su u takvoj filozofiji putovi priprave za kršćansko vjerovanje (praeambula fidei).

On: Religija postoji, ukoliko postoji moral; mi raspravljamo o religiji, koliko dolazi u obzir moralnost, tj. bez nje ne bi govora bilo ni o religiji. A moral je *promjenljiv*, nestalan; svi ljudi ne smatraju uvijek jedno te isto kao moralno dobro odn. zlo. U Homerovo doba, kaže W u n d t, bili su posve drugi moralni nazori nego danas. Englezi, Kinezi i Crnci, kaže P a u l s e n, nemaju jednako moralno shvaćanje. Moral je historijska pojava, podvrgnuta razvoju. Zato je sasvim krivo postavljeno pitanje: na čemu se osniva općenitost morala; koja je najviša norma moralnosti? Nema na čemu da se osniva, kad moralna prosuđivanja (vrednovanja) općenito ne važe. Dosljedno tome ni religija ne znači nešto općevrijedno i nužno.

Ja: Najprije ste rekli, da razgovor o religiji postoji samo na području morala. To nije jasno rečeno, a može da bude krivo; zato treba da svezu religije s moralom razbistrimo.

Jedno je ideja o Bogu, drugo priznavanje Boga, a treće poštivanje Boga. Izrazom »ideja« označujemo nazor, shvaćanje, mišljenje o Bogu, tj. skupno obuhvaćamo razne misli o Bogu. One mogu da budu vrlo različite, pa su ljudi doista imali različita shvaćanja o Bogu (božanstvu), prava i kriva ili istinita i neistinita. Imajući ideju o Bogu, jedni ljudi (teisti) priznaju Boga, drugi (ateisti) Ga ne priznaju, tj. drže, da ideji Boga ne odgovara ništa u stvarnosti: Bog zbiljski ne eksistira (nego samo u ideji). Ateisti dakako nisu religiozni, ne poštuju Boga, dok teisti mogu da budu religiozni, ali to ne moraju da budu već samim time, što Ga priznaju, tj. mogu Ga priznavati, ali ne poštivati. O religiji prema tome možemo raspravljati u vezi s pitanjem o Bogu: filozofija o Bogu (teodiceja) vodi nas i do rasprave o našem odnosu prema Bogu i o dužnosti bogoštovlja, koja se na tom odnosu osniva. Kao dužnost, bogoštovlje (religioznost) je sastavni dio morala, pa je utoliko etika pozvana da raspravlja o religiji: specijalna etika o bogoštovlju kao specijalnoj dužnosti, a opća etika utoliko, što najvišu normu moralnosti i obligaciju stavlja u vezu ljudske naravi s Bogom, zapravo u istine o toj vezi ili u objektivnu religiju. Napokon religija je predmet izučavanja, ukoliko je historijska činjenica, a također iskustvena činjenica pojedinačne religijske svijesti. Iskustvo je ishodište izučavanja religije kao i moralnosti.

Kako iskustveno pronalazimo »moralnost«?

S tim pitanjem prilazim Vašoj tvrdnji, da je u moralu sve nestalno i promjenljivo, pa zato da je takva i sudbina religije. Nešto ćemo najprije reći iz historijske nauke o tome pitanju.

Vaše stajalište o promjenljivosti morala zastupali su svi pozitivisti. To su u prvom redu bili grčki skeptici i relativisti (P r o t a g o r a), koji su učili, da nema stalne ili općenovažeće istine; svaka je istina relativna, važi s obzirom na čovječju sposobnost spoznanja, a ta je promjenljiva, jer je ograničena na osjetilnost (senzitivnost); kao senzualisti, ti su sofisti bili skeptici, sumnjali su, da ima ikoja objektivna istina. — U 14. vijeku bio je O c k h a m pozitivist (a kasnije bio je takav i D e s c a r t e s). Njemu se moralna razlika čina u zle i dobre činila promjenljivom zato, što je pretpostavljao, da ta razlika zavisi od slobodne volje Božje, tako da bi Bog mogao i suprotno odrediti. To je teološki pozitivizam: religija, ovisnost o Bogu bila je krivo shvaćena kao izvor moralnosti. Skolastička je filozofija suprotno tome nazoru učila, da se moralna razlika doduše osniva u Bogu, ali u tom smislu, da je Bog stvoritelj razumne naše naravi, i po njoj da je normirana moralna razlika. — W u n d t i P a u l s e n, na

koje se pozivate, smatraju moral promjenljivim na temelju toga, 1.) što u iskustvu uopće ne prolazimo ništa nepromjenljivo, 2.) što je moral historijska činjenica, podvrgnuta razvoju. Doduše i Wundt priznaje, da među historijskim fazama moralnog razvoja postoji kontinuitet, tj. jedan se moral razvijao iz drugoga, ali u njemu nije sadržano ništa općenito, nepromjenljivo. Paulsen naprotiv priznaje, da su osnovne istine morala ostale trajno iste, analogno kao u »medicinskoj dijetetici«, koja uza sve klimatske i druge razlike određuje svima ljudima izvjesne norme za organsko održanje: upotrebu hrane po bjelančevini, masti, vodi itd. Tako je, uza svu raznoličnost životnih oblika, ostala nepromijenjeno na snazi obaveza, da treba poštivati roditelje, da se treba brinuti za djecu, da pojedinci imadu izvjesne dužnosti spram društvene zajednice, da su umorstvo, prijevara, krađa, nevjera i drugo koješta zlodjela, a pravda, istinoljubivost, osjećaj za bližnjega da su tome suprotne vrline.

Da se kritički osvrnemo na te nazore, treba najprije da ogledamo »moral« kao iskustvenu pojavu i da tako (fenomenološkom analizom) odredimo iskustveni pojam morala ili ćudoređa. I ta latinska kao i naša hrvatska riječ izriče životni red, koji obuhvaća čovjeka po njegovu razumno-voljnom načinu života (po »ćudi«). Čovjek je moralan, ukoliko znade, što i kako treba da živi, ukoliko promišljeno radi, ukoliko se sam (slobodno) odlučuje da nešto čini ili ne čini po uviđavnosti, da tako mora ili ne smije da bude: dakle ne po svojoj osjetilnoj (životinjskoj), nego po misaonoj ili razumskoj djelatnosti (htijenju, volji) čovjek biva moralno ili ćudoredno biće. Kao takav, čovjek razlikuje svoje čine u dobre i zle; na tu je razliku obavezan (obligiran), i ta obaveza nameće mu izvjesne dužnosti.

Nema sumnje, historijska je činjenica, da su se tijekom vremena u izvjesnom dijelu čovječanstva mijenjali nazori o tome, što je dobro i zlo. Ali nije istina, da bi taj razvoj značio posvemašnju izmjenu moralnog mišljenja, tako da ništa nije ostalo dobro odnosno zlo, nego da se sav moralni red preinačio toliko, da su svi nekadašnji pojmovi dobra i zla postali u moralnom pogledu indiferentni, ili čak da nema zla, koje se nije obratilo u dobro i obratno. Izmijenile su se životne prilike, i nekoć nije na pr. bilo poslovnih ugovora kao danas, jer nije bilo toga radničkog pitanja, ali opće norme životnog osiguranja kao primjene najopćenitije moralne

norme, a to je pravednost, ostale su iste. Historijski je utvrđena činjenica, da moralni razvoj ne znači samo vremenski kontinuitet, nego i sadržajni, tj. barem neke, najopćenitije norme razlikovanja između dobra i zla ostale su trajno nepromijenjene. Pozitivisti drže, da u iskustvenim činjenicama možemo donekle konstatirati općenovaženje (Allgemeingültigkeit), ali da nijesmo kadri upoznati nužnost, tj. ne možemo nikad ustvrditi, da nešto ne samo doista jest, nego i nužno jest ili ne može drugačije da bude. Kao samoiskustvenjaci (empiristi), pozitivisti ograničuju sposobnost spoznavanja na »pozitivne« ili iskustvene pojave (opažene činjenice). Prema tome kažu, ne možemo ni glede moralne norme — premda joj de facto priznamo općenovaženje — spoznati, da li važi nužno, tj. da li je ne samo iskustveno ostala nepromijenjena, nego također, da li je nepromjenljiva ili nužna. A samo u tom slučaju — ako je naime nužna — možemo postaviti pitanje: zašto, na osnovu čega je moralna razlika nužno normirana? Međutim pretpostavka, na koju se pozitivisti oslanjaju, nije održiva (kako se dokazuje u noetici). Nije naime istina, da u iskustvenoj stvarnosti ne bismo sposobni bili spoznati i ono, bez čega je nemoguće, da neka stvar bude ono, što jest. Uzmimo, da to lakše razumijete, primjer iz geometrije: stavak o zbroju kutova u trokutu izriče nešto takovo, što je vlastito svakom trokutu, bez čega ne može biti nikoji trokut, što je uključeno u trokutu kao takovom ili u njegovoj biti (naravi). Uzmimo drugu istinu: »nešto ne može ujedno biti i ne biti«; ta istina važi za sve, štogod jest, izriče nužnu relaciju između biti i ne biti. O čovjeku možemo izreći, da ima tjelesnu narav i duševnu (svijesnu), a ta se opet razlikuje u osjetilnu (životinjsku) i duhovnu (razumno-voljnu); među njima je nužna razlika, a bez razumno-voljne naravi ne bi čovjek bio ono, što jest (čovjek), tj. razumnost nužno konstituira narav čovjeka. Kad to znademo, nije isključena mogućnost, da se u toj naravi osniva moralno razlikovanje u dobre i zle čine, tj. da je razumna narav ljudska mjerodavna (normativna) za moralnost; — a etika ima zadaću da to dokazuje.

Otuda slijedi 1.) da u moralu kao u historijskoj činjenici — unatoč djelomičnoj promjenljivosti — postoje neke razlike između dobra i zla stalno ili nepromjenljivo; a 2.) da su te razlike upravo nepromjenljive ili nužne, tj. takove, da čovjek ne praveći te razlike ne bi bio normalni čovjek, ne bi kadar bio da se u životu pravilno razvija: razorivši moralnu razliku razorio bi sebi život. Zašto ne

može da bude ljudska narav bez stalnog moralnog reda (koji je u konkretnim primjerima promjenljiv)? Ako je istina, da je ljudska narav od Boga, onda je od Njega i naravni moralni zakon, — a onda je počitanje prema Bogu također općenovažeća dužnost naravnog zakona: ta je dužnost (religije) nužna, tj. čovjek ne može biti bez nje, ukoliko je stvoren od Boga, koji je počitanja najdostojniji. Kao što je nepromjenljiva istina o našem odnosu podčinjenosti prema Bogu, tako je nepromjenljiva i dužnost, da taj odnos u počitanju priznajemo ili da budemo religiozni. Ta se dužnost osniva na rečenoj istini, koja izriče nužni odnos između čovjeka i Boga: dakle je i dužnost bogoštovlja (počitanja Boga, religioznosti) nužna ili u samoj naravi zakonski osnovana.

Kad kažemo, da se moral objektivno osniva na religiji, tj. da je ovisan od Boga (a ne samo ukoliko izvire u subjektivnom priznavanju Boga), to znači dvoje: 1.) da je ljudska narav stvorena i uređena od Boga, i stoga da je od Boga u naravi osnovani moralni red ili zakon razlike dobrih i zlih čina, a 2.) da je taj sadržaj moralne razlike upravo zakon, tj. da je s njim skopčana Božja odredba (imperativ, zapovijed odnosno zabrana). Moral dakle obuhvaća dva momenta: 1.) razliku (sadržaj) ili raspored ljudskih čina u dobre i zle, i 2.) formalni karakter zakona, tj. obligaciju ili imperativni izraz volje. U oba ta momenta povezan je moral s Bogom i utoliko se osniva na religiji: sadržajno zavisi od Boga po tome, što je ljudska narav — kao mjerilo moralnog razlikovanja — stvorena od Boga, a formalno po tome, što Bog tu razliku stavlja čovjeku kao svoju voljnu odredbu ili kao zapovijed, koja čovjekovu volju obavezuje. Time, što je moral sadržajno normiran u ljudskoj naravi, eo ipso je stavljen s njom u odnos ovisnosti i tako je moral ovisan ne samo od Boga, nego i od čovjeka. Teološki je pozitivizam jednostran, ukoliko je moral sveo isključivo na odnos prema Bogu — i stoga je gledišta opravdan bio prigovor Kantov; ali je i njegov nazor jednostran, koliko obvezatnu moć (formalni karakter) moralnog zakona stavlja u čovjeka, a ne u volju Božju.

On: Je li iz moralnosti isključena veza sa *srećom* (blaženstvom)? Ako jest —, kao što Kant uči —, onda ne smijete postavljati sreću kao princip morala, a Vi ipak učite, da moralna dobrota vodi k sreći, koja sastoji u životnom jedinstvu s Bogom. Ako pak pojam moralnosti ne isključuje vezu sa srećom, nego što više, ako je u moralu uključeno i pitanje ljudske sreće, onda je težnja za srećom mjerodavna za dobrotu, a ne počitanje prema Božjem zakonu, — a to bi značilo, da čovjek hoće dobrotu iz egoizma. Unositi pojam sreće u moralnost nije drugo nego eudajmonizam: određivanje dobrote na osnovu težnje za srećom. Moral stoji i pada s pojmom bezuvjetne dužnosti, a kad se obazirete na sreću, time očekujete plaću ili nagradu, dakle činite moralno dobro uvjetno, a ne iz dužnosti. Iz morala treba eliminirati svaki odnos prema blaženstvu, jer se po njemu gubi karakter morala, tj. obdržavanje dužnosti radi dužnosti. Prema tome na osnovu morala ne možete nikako izvesti svrhu života: čim uzmete dobrotu kao sredstvo usrećivanja, nestalo je dobrote, jer ona je — i po Vašoj definiciji — ili uvažavanje Božje zapovijedi ili je uopće nema.

Ja: Od naravi čovjek teži (naginje) za onim, što je dobro, potpuno dobro, jer od naravi izbjegava svako zlo, odvraća se od zla. Koliko čovjek shvaća pojedino dobro odnosno zlo, može da za njim voljno teži odnosno od njega zazire. U tome prirođenom nagonu nema još nikoje moralne kvalifikacije, tj. teženje za potpunim posjedovanjem (uživanjem) dobra ili za usrećenjem nije samo po sebi ni dobro ni zlo u moralnom pogledu; to je teženje duševni (»fizički«) zakon, sam po sebi moralno indiferentan, a koliko prelazi u voljno ostvarenje, može da se slaže s moralnim zakonom ili da bude s njim u sukobu. Sreća nije princip moralnog razlikovanja ljudskih čina u dobre i zle, tj. oni ne bivaju dobri odnosno zli na osnovu toga, što bi zaprekom bili usrećenju. Prirodna sklonost k sreći nije mjerodavna za moralnu dobrotu. Kriva je nauka eudajmonizma, da moralna dobrota sastoji u oživotvorbi potpunog zadovoljstva (blaženstva, sreće). Kad bi to za moralnost bilo mjerodavno, nestalo bi bezuvjetne obaveze, tj. čovjek ne bi zapravo dužan bio činiti dobro odnosno ne činiti zla, osim ukoliko mu je stalo da bude sretan, —, a kad bi o samoj težnji za srećom ovisilo, da li je nešto dobro ili zlo, onda bi to razlikovanje dobra i zla ovisno bilo od toga, u čemu netko nalazi svoju sreću, pa bi na pr. razbojstvo — kao sredstvo za usrećenje — prestalo biti moralno zlodjelo. Nije dakle mjerodavno za moralnost to, da li se nekim činom postizava sreća, nego moralnu razliku konstituira bezuvjetno obavezni zakon na osnovu onoga, što narav zahtijeva.

Budući da iz same naravi stvari proizlazi nužnost, da neke čine smatramo za zle odnosno dobre, tako da zli čini ne »odgovaraju« našoj naravi, a dobri joj odgovaraju, tj. po zlim činima biva

čovjek lišen onoga, što mu narav traži, a po dobrim se činima čovjek usavršuje ili postaje u potpunijem smislu čovjek, zato dobrota donosi zadovoljstvo, a zloća nezadovoljstvo — kao što nas nezadovoljnima (nesretnima) čini, kad nam nešto manjka u fizičkom pogledu, ili kad nemamo, što nam treba za održanje života, a zadovoljni smo, kad imamo, što nam tjelesno i duševno treba za usavršenje života. U pojmu naravnog savršenstva uključen je pojam usrećenja. Pa kako moralna dobrota nije drugo nego savršenstvo čovjeka, otuda proizlazi kao posljedica i to, da čovjek po dobroti postaje sretan, a po zloći nesretan. Moral je dakle povezan sa srećom u ideji *savršenstva,* tj. u čovjekovu usavršivanju putem dobrote, odnosno (po zloći) u lišenosti onog stanja, koje narav iziskuje. Od morala zavisi, da li čovjek jest u pravom smislu (po naravnom zakonu) čovjek ili nije — a od toga, da li jest kao čovjek savršen ili nije, zavisi njegova sreća. Manjkaju li čovjeku oči, ruke, pamet..., nesretan je u toj mjeri, ukoliko je lišen životne savršenosti; a jednako je nesretan odnosno sretan, ukoliko moralnom zloćom nije postigao savršenstvo (na koje je po naravi obavezan) odnosno ukoliko je po dobroti usavršen. Premda sreća nije princip (kriterij, norma) morala, ona je njegova nužna pratnja, posljedica, koja je uključena u moralu, koliko od njega zavisi naše naravno usavršenje. Zato nam također iskustvo kaže, da zloća rađa nezadovoljstvo, a u dobroti izvire nepomućena duševna smirenost.

Time smo sad objasnili odnos morala i sreće objektivno (pojmovno, stvarno) i razabrali smo, da je sreća ujedinjena s dobrotom nutarnjim načinom, tj. tako da nužno proizlazi iz dobrote. Ipak mi nismo u životu sretni, i kad bismo postigli svu dobrotu, jer ne zavisi od nas, da udešavamo sve životne prilike tako, te bi po njima nestalo svake zapreke sreći. Samo uz pretpostavku, da ima Boga, koji je naš zakonodavac i koji je s izvršivanjem moralnog zakona — zapravo s moralnim našim usavršenjem — spojio i našu sreću, možemo s pravom zaključiti, da bi se volji i svemoći Božjoj protivilo, kad bi nas na sreću pozvao prirodnom težnjom i kad bi nas obvezao, da se u toj težnji orijentiramo po moralnoj dobroti, i kad bismo tome udovoljili, a ipak bi nam Bog uskratio sreću. Uz pretpostavku dakle, da Bog mora čovjeku dati sreću, kad su ispunjeni uvjeti (u izvršivanju moralnog zakona), jasno je, da dobrotu čeka sreća u drugom životu, dok je u ovome nema: sreća je nužna posljedica dobrote, a nastupa onda, kad nestane svake zapreke

njezinoj oživotvorbi, — a to je u bestjelesnom ili izasmrtnom životu, gdje nema vremenskog ni ikojeg izvanjskog ograničenja duševnoj sreći.

Nije posve ispravno reći, da je Kant iz morala isključio sreću; jer i on uči, da samo Bog može spojiti sreću s moralnom dobrotom. Ali Kant nije uviđao unutarnje svezanosti između sreće i moralne savršenosti, tj. on nije sreću smatrao nužnom posljedicom savršenosti. Ispravan je bio njegov stav proti eudajmonizmu, tj. posve je opravdano, što je zabacio sreću kao princip moralnosti i postavio za princip moralni zakon. Ali je zabluda u tome, što je taj zakon smatrao samo naravi primjerenim, a ne ujedno bogovoljnim: po Kantu se moralna obaveza osniva u volji čovjekovoj, a ne Božjoj. Osim toga njegova je zabluda i u tome, što je religijski moral smatrao eudajmonističkim, tj. držao je, da spajanje sreće (u posmrtnom uživanju Boga) s izvršivanjem moralnog zakona znači proglasiti taj zakon uvjetnim ili ovisnim od sreće. Međutim navedeno naše tumačenje pokazuje, da tome nije tako; jer zakon nas bezuvjetno obavezuje, ili se mi obazirali na sreću ili ne, i postignuće sreće nije prema tome princip moralnog razlikovanja, nego posljedica dobrote.

Znajući to čovjek može da se u moralnom svome djelovanju također obazire na svoju sreću, tj. ona može da ga potiče (movira) na dobrotu. Misao, da o dobroti zavisi naša sreća, može da bude motiv dobrom djelovanju, ali ne mora, jer je počitanje spram zakona svakako nužni motiv dobrote, a obzir na sreću može pridoći kao drugotni motiv. Kant je taj motiv odbacio i zahtijevao (rigoristički) isključivo obzir spram zakona, ali to je dosljedno samo uz pretpostavku, da pojam sreće treba sasvim eliminirati iz morala. Ta je pretpostavka, vidjeli smo, neispravna; po našem tumačenju o vezi sreće s moralnim savršenstvom moguće je, da i sreća (koliko proizlazi iz dobrote) bude voljni motiv za dobrotu. Tko živi obdržavajući moralni zakon ili tko je krepostan, može da to bude ne samo iz posluha spram zakona, nego još osim toga i zato (motiv!), jer se osjeća zadovoljnim i sretnim u obdržavanju zakona ili u dobroti. To je upravo cilj moralnog uzgoja, da svladavamo u sebi zla nagnuća u tolikoj mjeri, da s vremenom jenjava borba s njima, i da tako prevladava sklonost moralnoj dobroti, a u toj sklonosti i zadovoljstvo s dobrim životom. *Da u moralnom usavršivanju budemo sretni, to nam je najviši cilj života.*

Zapamtite tu izreku! Njezin smisao razumjeti znači razumjeti smisao života.

Pronašli smo izvor sreće: moralno savršenstvo. Nije sreća izvor morala, nego obratno. Nije za moralni život mjerodavno »biti sretan«, nego »biti savršen«. Nije u sreći ono, na čemu se osniva moral, nego je u moralnosti osnov sreće. Nisu moralno dobra djela po tome »dobra«, što vode k sreći, nego je za njihovu dobrotu odlučno sasvim nešto drugo — a to je usavršenje ljudske naravi. Hotimično se protiviti tom usavršenju znači gubiti sreću: ona je neodvojiva od naravne naše savršenosti. Zašto za moralnu savršenost kažemo da je »naravna«? Čovjek ima složenu narav, ima razne sposobnosti, koje mogu biti više ili manje usavršene u pojedinim ljudima, na pr. netko je sposobniji za glazbu ili za slikarstvo ili za nauku itd. Jedan je usavršen kao kipar, drugi kao svirač (kaže Aristotel): a zar čovjek kao čovjek ne treba da bude savršen? Kad kažemo »kao čovjek«, time označujemo specifičnu našu »narav«. Ona nije zbroj svih sposobnosti kao sastavnih dijelova u čovjeku, nego znači jedinstvenu cjelinu razumno-voljnog subjekta, koji se samosvijesno očituje kao »ja« (osoba, ličnost). Čovjek ima i drugih sposobnosti — ne samo koliko je razumno-voljne naravi —, a to su sposobnosti animalnog i vegetativnog života; čovjek ima i animalnu narav, ali kao čovjek on ima svojevrsnu (specifičnu) narav, ukoliko je razumno-voljna: po njoj je osoba. Kao osoba čovjek je nosilac i stvaralac kulture; jer kultura čovjekova sastoji u razvitku osobnih sposobnosti. Ali kulturni napredak nije isto što i moralno usavršenje; napredak znanosti, umjetnosti... nema one karakteristike, koja sačinjava moralnu svijest i koja glasi: »neke čine podnipošto ne smijemo činiti«. Moralnost znači kategoričnu razliku voljnih čina u zle i dobre. Ta se razlika ne ocjenjuje po kulturnom napretku ili po usavršenim pojedinim sposobnostima čovjekove osobe, jer obavezna razlika između dobra i zla postoji i bez obzira na više ili manje usavršene pojedine sposobnosti. Po nekim bi se činima u čovjeku narušilo njegovo čovještvo (koje bez kulturnog napretka nije narušeno), tj. čovjek po takvim činima ne bi živio kao čovjek — onako, kao što njemu po naravi odgovara. To su upravo zli čini, a nasuprot su dobri, koji čovjekovoj naravi kao takvoj odgovaraju. Za dobrotu odnosno zloću mjerodavna je dakle čovjekova narav kao takova, koliko je naime čovjek po njoj ono, što jest (za razliku od svega, što nije čovjek). Po moralnoj se dobroti usavršuje

narav čovjekova, i zato kažemo, da je moralno usavršenje naravno. Čim pretpostavimo, da je obavezna razlika voljnih čina u dobre i zle spojena s čovjekom kao takovim (po njegovoj naravi), tj. da to razlikovanje nužno pripada čovjeku, ili da čovjek ne bi mogao živjeti (pojedinačnim i zajedničkim životom), kad bi sasvim indiferentno bilo štogod činio, — onda iz te pretpostavke (kao polazne činjenice u promatranju moralnog života) slijedi, da se moralna dobrota ne da odijeliti od čovjekove naravi ili da je u samoj naravi osnovana. Zlo je (u moralnom pogledu) nešto protunaravno ili protuprirodno, a dobro je naravi primjereno.

Čovjek je sposoban da bude dobar, ali ne tako, da je usiljen na dobrotu ili da po naravi nužno mora činiti, što je dobro, nego je slobodno sposoban: može također da ne čini dobro, nego zlo, a treba da čini dobro, obavezan je na dobrotu. Njegova je zadaća ili dužnost da čini dobro; to ima da bude cilj njegova života. »Ima da bude«, tj. treba ga ostvariti, uzbiljiti, oživotvoriti. Moralnom je obavezom postavljen čovjeku ideal: postignuta dobrota. Smjernica, putokaz ili norma toga ideala jest čovjek sa voljno ostvarenom dobrotom: dobar čovjek. Moralni »ideal« znači usavršenje čovjeka po njegovoj dobroti, ostvarenost ideje moralno dobrog čovjeka. U moralnosti je dakle uključena svrha; svi elementi moralnosti razumljivi su samo po odnosu sa svrhom: ne bi imalo smisla govoriti o tome, da postoji moralni ideal, ni o tome, da postoji norma, ni da postoji dužnost, zadaća ili cilj, ni da postoji trebanje ili voljno moranje, ni da postoji usavršenje čovjeka, — kad ne bi postojala svrha ili ono, zbog čega sve to postoji. Budući da postoji moralna razlika, na koju smo po naravi (nužno) obvezani, zapravo utoliko obvezani, da ne činimo, što je zlo ili protivno ljudskoj naravi (osobnosti, ličnosti), zato je ostvarenjem dobrote ljudska narav usavršena: kao svaka, i ljudska je narav usavršena time, što se realizira ono, za što je po sebi ili zakonski udešena, za što ima prirođeno osposobljenje (Anlage). Savršenstvo je korelativno sa svrhom, ne dâ se od svrhe odijeliti, u nužnom je odnosu sa svrhom. Kad kažemo, da je narav određena za savršenstvo, u tom je uključena njezina sveza sa svrhom. Iz moralnog uređenja naravi izvodimo dakle svrhoviti karakter morala. To je analitički (induktivni) put tumačenja za razliku od deduktivnoga, kad svrhu čovjeka upoznajemo na osnovu dokazane ovisnosti čovjekove od Boga, koji je čovjeku morao odrediti životnu svrhu i s njom u vezi moralni zakon.

Mi smo sad polazili od same činjenice moralnog zakona, ustanovili smo normu moralne dobrote pa smo otuda izveli savršenstvo čovjeka kao njegovu životnu svrhu. Taj smo dakle svrhoviti karakter moralnog reda pronašli kao temelj, kojim je taj red konstituiran, tj. kad čovjekov život ne bi bio svrhovito određen, otpao bi i sav moralni red. A čim znam, da taj red nije samovoljno ni ikako drukčije postavljen, nego po samoj naravi, koja opet nije sama od sebe eksistentna ni uređena, onda je izvan svake sumnje, da je od Stvoritelja naravi i njezina Zakonodavca ujedno određena i svrha života.

Tako nas etika od iskustvene činjenice moralnog života uvodi u nazor o svijetu i životu. Mehanistički naturalizam, koji dopušta samo nužnost (usiljenost) ukupnoga, pa i životnog zbivanja, ne će dakako priznati životne naše teleologije ili slobodnovoljne upravljenosti k svrsi, — ali je time logički prisiljen da ne prizna ni moralnog reda, jer u njemu je, vidjeli smo, uključen svrhoviti odnos. Uzevši kao polaznu tačku činjenicu moralnog reda filozofija života dovela nas je do teizma ili do religijskog opravdanja moralnosti. To je bio jedan put, a drugi polazi od svijeta k Bogu, pa iz našeg odnosa prema Njemu izvodi svršnu određenost života. Na tu teocentričku orijentaciju života nadovezuje se kršćanska religija o nadnaravnom usavršenju čovjeka po ujedinjenju s Bogom. Viši smisao podati našem životu od onoga, koji mu daje kršćanstvo, doista nije moguće: jer ono pobožanstvenjuje čovjeka i time životu daje nadvremensku vrijednost, kojoj smrću nije postavljena završna, nego tek početna granica. Samo onaj, tko tijekom života nastoji da moralnim usavršenjem bude »sličan« Bogu, ispunio je poziv svoga života: taj je i pronašao pravu filozofiju života.

Da završimo!

Pojmiti (protumačiti, objasniti, osvijetliti) moralni život — to je od pamtivijeka bio cilj filozofskog nastojanja. Tu su dvorječnu zagonetku (»moralni život«) neki filozofi kušali rješavati tako, da su polazeći od života nastojali shvatiti moral. U životu kao takovom, uzmemo li ga sasvim općenito i neodređeno, nalazimo »ključ« za odgonetanje pitanja: što je »moralno«? Na to se stajalište postavila biološka filozofija (etika), obuhvativši razne nazore, prema tome, što je u životu uočila kao najpodesniju osnovicu za razlikovanje između zla i dobra: unapređenje ili poboljšanje života, životni razvoj, borba za opstanak, životna radost i blagostanje, prirođena težnja za srećom... Svi su ti pojmovi imali poslužiti kao »okviri«, unutar kojih se imalo smjestiti sve, što je u moralnom pogledu »dobro«, a izvan kojih je preostalo »zlo«. Moralno je »dobro«, što vodi k dobru života upće, — a što je to životno dobro? Sve, što je ugodno (kažu hedonisti), korisno (utilitaristi), za opće blagostanje (altruisti, socijalni eudajmonisti) itd. Da su ti nazori kritički neodrživi, uviđalo se već u davnini; njima je nasuprot Aristotel isticao novi moment života: savršenstvo. To je mjerodavno za moral: što čovjeka usavršuje, čini ga moralno dobrim. Ne treba pri tom sasvim isključiti i neke od navedenih momenata, jer savršenost na pr. donosi sreću, zadovoljstvo, — ali taj odnos između sreće i savršenstva sasvim je nešto drugo nego postaviti »sreću« samu za sebe kao najviše mjerilo u moralnom prosuđivanju. Sam za sebe uzet taj je pojam vrlo »tolerantan«, podnosi svakojake definicije ili nazore o tome, što je sreća. Ali zar nije i takav pojam »savršenstvo«? To može da bude i kulturni napredak, kako su neki etičari doista i pomišljali. Ali i opet krivo, jer ono, što unapređuje kulturno stanje čovječanstva, ne mora samim time da kvalificirano bude ni kao moralno dobro ni kao zlo; osim toga čovjek može moralno dobro činiti i bez obzira na kulturni napredak; i što je još najvažnije, u pojmu toga napretka nije uključen karakter apsolutne obligacije, kako je nalazimo u moralnom životu. Moral je time usađen u ljudsku narav, obvezatan je za čovjeka, ukoliko je čovjek: ne zato, da on bude kulturan po znanosti, umjetnosti..., nego je on upućen po razumnoj svojoj naravi da neke čine sam po sebi smatra za zle, a neke za dobre. Dakle je razumna naša narav disponirana tako, da se razvija i usavršuje po onome, što u »znaku« obaveze pronalazimo kao dobro. Na »glas« apsolutne obaveze javlja se moralno dobro — nota bene u svakom čovjeku, bez obzira na išta poželjno: dakle je u tome, na što smo obvezani činiti, usavršenje same razumne naravi. To je općeniti, najviši kriterij ili norma obvezatnog (moralnog) života. U pojedinostima, svako pojedino dobro — kako se očituje u glasu savjesti ili primjene moralnog zakona — utoliko je »dobro«, što se njime usavršuje čovjek: upravo čovjek kao takav, a ne samo po nekim svojim sposobnostima (za znanost, umjetnost...).

Kad se u istraživanju moralnog života dotuda došlo, da sad znademo, na što se ima konačno svesti sve, što je u moralnom životu sadržano, tj. kad znademo, da je za svaki moralno dobar čin mjero-

davan njegov odnos prema usavršenju čovjeka, onda ovo pitanje usavršenja nije time još sasvim riješeno. Pogotovo nije time i drugi »dio« moralne karakteristike uočen: obligacija. U čemu sastoji najviše savršenstvo čovjeka? — to je prvo, a drugo je pitanje: po čemu je čovjek obligiran na to savršenstvo?

Ima li Boga — Njegov je život bez sumnje najsavršeniji: jer baš po takovu životu i jest »Bog«. Ne samo to, nego je time odmah odgovoreno i na pitanje o ukupnom našem odnosu prema Bogu. Zato »ukupnom«, jer smo u višestrukom odnosu prema Bogu: od Njega je stvorena naša narav, od Njega je toj naravi određena životna svrha, od Njega je zbog te svrhe postavljen naravni zakon, koji nas upućuje o načinu oživotvorbe te svrhe — to jest, o moralnom redu. S toga teističkog gledišta nadaje se potpun odgovor na oba postavljena pitanja: obligacija na dobro potječe iz volje Božje, a moralno usavršenje ne zaustavlja se kod nikojeg pojedinačnog dobra, ono obuhvata najviše dobro — a to je život u Bogu. Sjedinjenje, zajednica s Bogom čini naše najviše savršenstvo. Ta je svrha naše naravi mjerodavna za dobrotu i po njoj usavršenu ljudsku narav. Tko tu svrhu usvaja ili tko nju nastoji oživotvoriti, spreman je na svako dobro, na koje ga poziva savjest — i po njoj Bog. U privrženosti Bogu ili u religioznosti osniva se i kao motivacija izvire moralna dobrota. Tko Boga ljubi, taj ljubi svoju savjest, dobrotu, savršenstvo čovjeka — i u tome nalazi svoj životni zadatak. Religija, to nam je sad očevidno, nije nikada bila na štetu čovječanstva, kao ni moral; a nigdje nije moral bio niti jest usidren, osim u religiji. Treba li i današnjem ljudstvu morala, ne manje mu treba i religije. Pa kao što je moral, a po mjemu i religija najaktuelnija potreba današnjice, tako je pojedincu i narodu životna potreba, da u opravdanju morala i religije traži svoju »filozofiju života«.

On: Vaše mi se razlaganje ne čini posve uvjerljivo; na mahove su neki detalji opravdani, ali među fragmentima osjećam neke raspukline, praznine, nedovoljnu logičku povezanost ili suvislost obrazlaganja. U cjelini teističkog morala izgleda mi da je neko nesuglasje. Iznijet ću dvije glavne poteškoće:

1.) Vi govorite o usavršenju čovječje naravi, to Vam je osnovica morala; a kultura nije drugo nego usavršenje čovjeka po eminentno njegovim sposobnostima: nije li dakle *kulturni napredak* mjerodavan za moralno razlikovanje dobrih i zlih čina? Ako Vam je usavršenje čovjeka kriterij za moralnu dobrotu, a usavršenje = kultura, onda ne uviđam, zašto se moral ne bi osnivao u samoj prirodi čovjeka — bez ikoje veze s Bogom.

2.) Jedan put oslanjate moral na čovjeka, a drugi put na Boga: kažete, da je zadnja svrha čovjekova mjerodavna za moral, ili da je čovjek u životnoj zajednici s Bogom. Kako se to jedno s drugim slaže? Osim toga: kad bi pitanje svrhe ulazilo u opravdanje morala, trebalo bi reći, da svi ljudi moraju najprije priznavati Boga i spoznati istinu, da je u Njemu životna naša svrha, — a tek na osnovu toga bi priznavali moralnu obavezu. Međutim ni djeca ni priprosti ljudi ne znaju za svrhu, a ipak imadu moralnu svijest; čak i filozofi raspravljaju o problemu životne svrhe i razilaze se u svojim nazorima. Kako uopće može čovjek znati, da li neki čin odgovara konačnoj svrsi ili ne odgovara? Svrha dakle nije mjerodavna za moralno razlikovanje. Prema tome ne čini mi se posve osigurana potreba religijskog opravdanja moralnosti.

Ja: Pravo kažete, da »kultura« znači usavršenje života po specifičnim ljudskim sposobnostima. Netko je sposoban za neku vrst umjetnosti (na pr. za glazbu, za slikarstvo...) pa se u njoj usavršuje, postaje dobar, bolji ili najbolji umjetnik. To stepenovanje u pojedinog umjetnika znači njegovo usavršivanje; zato kažemo, da nije svaki na istoj »visini«. Sad smo gledali na pojedine istovrsne umjetnike (glazbenike, slikare...) i kod njih smo razlikovali niži ili viši stepen umjetničke sposobnosti pa smo u tom smislu govorili o usavršenju pojedinaca. Ne gledamo li na umjetničko osposobljenje pojedinaca, nego uopće na umjetnost, možemo reći, da je svako umjetničko stvaranje izraz posebne čovjekove sposobnosti i utoliko usavršenje čovjekove naravi. Osim umjetničkih ima i drugih sposobnosti, u kojima se čovjek usavršuje, na pr. netko je u ovoj ili onoj znanosti više ili manje savršen (velik filozof, odličan matematičar itd.). Kao cjelina, bez obzira na pojedine znanstvenjake, svaka znanost znači čovjekovo savršenstvo ili ostvarenje izvjesnih sposobnosti. Njegovati ili uzgajati takve sposobnosti znači »kultivirati« čovjeka.

Moral i kulturu izjednačili ste na temelju toga, što oba pojma izriču usavršenje čovjeka. To oni doista izriču, ali ne u istom smislu. Nije svaki čovjek sposoban za umjetnost, znanost ili koje drugo kulturno usavršenje života pa zato ne može svaki čovjek da bude obvezan na to. Sasvim je drukčije kod morala: beziznimno svaki

normalni čovjek znade, da nije sasvim indiferentno sve, štogod bi htio učiniti, nego da ima nekih čina, kojih podnipošto ne smije učiniti. Na tome se imperativu, rekosmo, odvaja moral od svega drugog kulturnog života. Moral sadržava zapovijedi, a njima odgovaraju dužnosti — i to općenito, nužno valjane ili apsolutne, tako da bi ukupni naš život bio nemoguć, kad neindiferentnost ljudskih čina ne bi bila bezuvjetno obligatorna. Ona i jest naravni zakon time, što znači uređenje same naravi, koliko je u pitanju održanje života po onome, što ljudska narav traži, i što je usavršuje, kad to ima.

U svrsi, za koju je narav određena, nalazi se stvarni razlog, da je čovjek obligiran činiti samo ono, što naravi odgovara, a ne činiti ništa takovo, čime se narušuju osnovi života. Mora li svaki čovjek znati to i dokazati, kad se u njemu javlja savjest ili kad je sebi svijestan moralnog imperativa? Ne mora i ne može. A zar onda ne otpada svaka svijesna veza s Bogom? Ne otpada, jer čovjek i bez dokazivanja može znati, da je bezuvjetni imperativ od Boga. Premda naime ne izvodi (dokazivanjem) činjenicu imperativa iz priznanja Boga, u samoj toj činjenici uključeno je svijestan, da imperativ nije od njega samoga. K a n t je doduše tvrdio, da je čovjek autonoman, ali njegovo dokazivanje možemo logički oboriti i tako kritičkim putem utvrditi istinu, da čovjek nije autonoman, tj. da je moralni imperativ od Boga. To mi dokazujemo time, što bi takav imperativ, kome bi sam čovjek bio auktor, bio samo uvjetan, a ne bezuvjetan. Čovjek bi naime — kad bi sam sebi postavljao imperativ naravnog zakona — morao znati, zašto ga postavlja, tj. morao bi imati pred očima onu svrhu, radi koje se smije nešto učiniti. Ali sve kad čovjek i znade, da na pr. ne smije ubiti nekoga zato, što bi zajednički život bio nemoguć, kad bi indiferentno bilo međusobno ubijanje, ipak on ne mora zajedničko dobro smatrati svojom svrhom, pa bi prema tome otpao imperativ »ne smiješ ga ubiti«. Međutim taj imperativ ustraje nerazorivo, — a to znači, da on ne zavisi od toga, da li ga čovjek stavlja u odnos sa svojom svrhom, i prema tome da on ne zavisi od toga, hoće li ga čovjek priznati ili ne. To je upravo karakteristično za moralni imperativ, da njegovu bezuvjetnost svatko uviđa i bez dokazivanja znade, da njezin izvor nije u volji čovjeka. Ta bezuvjetnost obznanjuje čovjeku, da je podložan imperativnoj volji, koja se od njegove

razlikuje, i kojoj je njegova volja podčinjena. Tu je sad uključena svijest o Bogu, moralnom zakonodavcu.

Nije li ipak imperativ nametnut već samim tim, što izvjesni čini ne odgovaraju ljudskoj naravi? Čini se, da zloća sama po sebi uključuje bezuvjetni imperativ, tako da nije potrebna ovisnost od zakonodavne volje Božje.

Radi zloće jest imperativ, o tome nema sumnje, ali kao što zloća nije ovisna od toga, hoće li je čovjek priznati ili ne, tako ni imperativ. Čovjek, rekosmo, može znati, kuda vode zli čini, može sasvim jasno prosuditi, da je neki čin zločest utoliko, što je nepravedan, a nepravda da je zlo za zajednički ljudski život, — ali nije zlo za njega i za njegov vlastiti život, jer mu ta nepravda donosi uživanje, u čemu on nalazi sve dobro i svoju sreću. A za srećom teži od naravi: zašto dakle da ne učini nepravedno djelo? Zašto da čini dobro, kad se time lišava sreće, na koju ima pravo po naravnom zakonu? To je spomenuto naše drugo pitanje. Sad će nas odgovor na to pitanje privesti k svrsi života.

Razmišljajući o tome, kako je svrha imperativu održanje zajedničkog dobra, zapravo tuđega, a ne njegova vlastitoga, mogao bi netko doći do praktičnog zaključka, da tuđe dobro ne dolazi u obzir, nego da je mjerodavno vlastito dobro (u navedenom slučaju: uživanje postignuto nepravdom). Čim usvoji to stajalište, za toga bi čovjeka otpao imperativ — ako pretpostavimo, da je imperativ uključen u zajedničkom (tuđem) dobru kao svrsi dobrog čina (poštivanje pravde ili napuštanje nepravednog čina). Ali imperativ ne otpada, ostaje na snazi, a time lišava dotičnog čovjeka sreće, koju bi postigao, da nema imperativa. Situacija je sad ova: po naravnom zakonu traži sreću, a po naravnom zakonu ne smije se poslužiti sredstvom, kojim bi oživotvorio traženi cilj. Stoji pred alternativom: ili će priznati jedan zakon ili drugi. Ako je moralni zakon od Boga, nije li od Njega i zakon težnje za srećom? Čovjek ima pred očima sasvim jasnu svrhu: nepravednim činom (ubistvom, krađom) postići novac za uživanje, — a ne smije poseći za tim sredstvom i prema tome ni za tom svrhom; zato stavlja na Boga pitanje: »Koja svrha je meni određena, kad mi zabranjuješ sredstva, kojima bih postigao sreću, na koju si mi dao pravo? Ako mi, Bože, nisi životu postavio takovu svrhu, koja me usrećuje, kad činim dobro, kako mi zapovijedaš, onda ja ne uviđam, zašto mi to zapovijedaš, a usadio si mi u narav, da težim za srećom, koju bih postigao zlo-

čestim činom, koji mi zabranjuješ! Budući sam posve siguran, da je zapovijed i zabrana (imperativ) od Tebe, a i težnja za srećom je od Tebe kao i sva moja narav, zato sreća mora da bude ostvariva u nekoj svrsi, koju si mi odredio za dobre čine — jer bih inače morao reći, da si stvorio nakaznu narav, koja nužno teži za nečim neostvarivim, i da si mi zapovjedio neke čine, za koje ne uviđam, zašto da ih činim, a dok toga ne uviđam, ne mogu uvažiti zapovijedi.«

Taj nagovor sadržava argumentaciju u potvrdu istine, da je Bog čovjeku odredio svrhu moralnog života. Ta svrha mora da bude takovo dobro, koje nadilazi svako drugo dobro ostvarivo zlim činima; jer kad odustajanjem zlih čina gubimo željeno dobro i u njemu sreću, ne smije to odustajanje (= dobar čin) donijeti jednako ili čak manje dobro: u tom naime slučaju nema razloga za napuštanje zabranjenog dobra. Sad napokon dolazi u obzir najvažnija činjenica: odricanje zabranjene sreće po moralnoj dobroti ne donosi čovjeku tijekom čitavog života potpune sreće, koja bi nadoknadila zabranjenu sreću. Mora dakle da postoji sreća u takvoj svrsi, koju će čovjek postići dobrim djelima u drugom životu — ako je istina, da postoji Bog, moralni zakonodavac, koji moralnim zakonom upućuje čovjeka, da traži sreću drugdje, a ne u zločinima. Baš zato, što je čovjeku moralnim zakonom oduzeta sreća, koju sebi postavlja ciljem zločestog čina, mora da postoji drugi cilj, koji se postizava dobrim činom, na koji je čovjek po Božjoj zapovijedi obvezan. A taj je drugi cilj ostvariv u drugom životu i stoga ne može sastojati u nečemu izvan Boga; jer taj »drugi« život znači bestjelesni ili duhovni život duše, koja znade, da je u Bogu najviše dobro, te je prema tome kadra da samo u njemu traži svoju sreću — i ne bi je nikad našla, kad ne bi upravo duhovni naš život u Bogu bio određena svrha moralne dobrote. Istina je dakle, da se čovjek moralnom dobrotom pobožanstvenjuje, tj. da se usavršuje u ljubavi prema Bogu — što mu i jest konačna svrha i sreća života.

Osvrt na knjigu

Po teističkom obrazlaganju dobivamo sintezu nazora o životu i o svijetu ovako:

Sav je svijet u vezi s Bogom. Stvoren je od Boga. To je veza stvorenosti: Bog je Stvoritelj, tvorni uzrok svijet, koji je iz ništa prouzročen ili stvoren. Bog svoje stvorove uzdržava u eksistenciji. »Neka bude« — to je stvoriteljska riječ, kojom su stvorovi nastali i kojom opstoje. Ne samo da je stvoreni svijet dobio eksistenciju i udilj je dobiva od Boga, nego od Boga imadu stvorovi i sve ono, što jesu, što ih konstituira, od čega sastoje, što ih međusobno razlikuje, što ih čini, da su upravo ove biljke, ove životinje itd. Živi se stvorovi razvijaju od zametka do svoje potpune »forme«. Zato se riječ »neka bude« odnosi ne samo na eksistenciju stvorova, nego i na njihove naravi ili bîti: neka bude »ovo« ili »ono« — neka se razvije potpuna životinja, neka bude potpun čovjek... Živi su stvorovi na posebne načine udešeni, imadu osobite naravi, po kojima žívu. Imadu određene ili stalne načine života, tj. žívu po naravnim zakonima. U njima je tendencija ili nagnuće za održanjem života, a odvratnost od uništavanja; ono im je dobro, ovo zlo. Naša sposobnost znanja izdiže nas nad druge stvorove. Mi znamo i za našu vezu stvorenosti. Znamo, da nam je od Boga sve, što treba za život, ili da nam je od Njega svako dobro. Bog nam je dobrotvor života. Mi to možemo znati, sposobni smo za tu spoznaju — i zato znamo, kakvi treba da budemo. Onaj »ima da bude« pretvara se u spoznajnu primjenu na vlastiti ja, tako da čovjek po svojoj naravi znade reći: »imam da budem« takav, da priznajem Boga svojim dobrotvorom. U tom priznanju treba da Bogu zahvaljujem, da Ga prosim ili da mu se molim. Što »treba da bude«, to mi je dužnost: ja sâm moram svoje ukupno duševno stanje (»ćud«) udešavati tako, da radim po svojim dužnostima i time budem ćudoredan (moralan). Volja mi je vezana na dužnosti. U prvom redu prema Bogu — Dobrotvoru. A prema ljudima? Kakav imam da budem? Zar da im budem grabežljiva zvijer? Zar da tuđe živote pregazim, kad se radi o mojem interesu? Zar da ja imam sve, a drugi ništa? A kakav da budem prema sebi?

Zar da mi gospodari želudac, oči...? Razbor ili »pamet« ili prosuđivanje (razum, mišljenje) kaže mi, da nije svejedno, štogod radim, štogod hoću ili ne ću. Nisu svi moji čini indiferentni: neke ne smijem. Koje? Mjerilo mi je razum, kad kažem (u imperativu savjesti): »ovo« ne smiješ učiniti. Razum to znade i obrazložiti: zato »ovo« ne smiješ, jer je to nepravda, neumjerenost, nepoštivanje Boga itd. Protivno od toga jest moja dužnost: dakle (primijenjeno na konkretni čin) znači, da ovaj nepravedni... čin ne smijem učiniti.

Kad je Bog htio stvoriti svijet, ujedno je znao, i kako će urediti stvorove, da budu ono, što jesu i što imadu da budu. Mudrost Božja mjerodavna je za udezbu stvorova. Njihovi naravni zakoni izraz su volje i mudrosti Božje. Tako je i moralni zakon osnovan na razumno-voljnoj dispoziciji Božjoj s obzirom na čovječju narav. Možemo prema tome reći, da je za moralno uređenje mjerodavna naša narav, koliko su u Božjem umu predviđene relacije (prema Bogu, društvenoj zajednici, samom sebi i drugim stvarima).

U ljudskoj je naravi osnovano i to, da čovjek teži za neograničenim ili najvišim (apsolutnim) dobrom i da u njegovoj oživotvorbi bude posve sretan, blažen. Čovjek je kadar spoznati, da je takovo dobro jedino Bog — i zato je od naravi sposoban da u Bogu nalazi zadnji cilj svoje težnje za srećom. To mu je i jedino mogući odgovor na pitanje o smislu životne zadaće: živjeti moralno dobrim životom.

Pitajmo najprije: kako na području ili »u okviru« moralnosti dolazi do te riječi »zadnji (završni, konačni) cilj«?

Moralnost se tiče volje, a volja »ide za« ciljem. Moralnost, rekosmo, sačinjava dvoje: u jednu ruku »ne smiješ — moraš«, u drugu ono, što ne smijemo odnosno moramo, a to je »zloća — dobrota«. (Za »zloću ili zločestoću« jači je sinonim »opakost, pokvarenost«.) Imperativ »ne smiješ — moraš« odnosi se na voljno činjenje ili djelovanje (htijenje): ne smiješ učiniti, ne smiješ to uraditi, ne smiješ ovo htjeti. Što znači »htjeti«? Kad nešto hoću, ja znam, što hoću i zašto to hoću (ne ću). Moja volja — sposobnost htijenja (nehtijenja) — u svakom doživljaju hotnje upravljena je na nešto zato, jer je to zadovoljuje. »Zadovoljstvo« ima zajednički korijen sa »volja«. Pri tom čovjek nešto »voli« ili ljubi (u najširem značenju), tj. teži za nečim, želi nešto i nastoji (ide za tim), da to postigne, ostvari, oživotvori. Ono, za čim volja »ide«, što hoće da postigne, na što je upravljena (što intendira), to je njezin cilj ili

svrha: ono »zbog čega« hoće. A to nije drugo nego poželjnost nečesa (appetibilitas) ili ono, što teženju odgovara, što nas zadovoljuje — i što nazivamo »dobro«. Kad od nečesa zaziremo, kad se od nečesa odvraćamo, kad ne ljubimo, nego omrazujemo, to nam je »zlo«. Kao što je razum »naravnan« (disponiran) za istinu, tako je volja po naravi upravljena na dobro kao svoj cilj. Neki cilj može da bude neposredan, prvi, ili može da posreduje k daljem cilju, koji je napokon podređen zadnjem, konačnom cilju; na pr. krađa je voljni čin radi posjedovanja novca, a njemu je cilj (svrha) kupovanje nečesa zbog užitka — i to je zadnji (najviši) cilj, za kojim netko može težiti. Dakako ne bi mogao težiti za ciljem i cilju primjereno (svrsishodno) djelovati, kad čovjek nikako ne bi za nj znao. Čovjek može odabirati sebi pojedina dobra, može da želi ovo ili ono, može prosuđivati (ocjenjivati, vrednovati), u čemu nalazi vrednije dobro, može birati sredstva prema cilju — i na osnovu svega toga stvara odluku, u kojoj upravo sastoji čin volje (hotnja). To razmišljanje, rasuđivanje (= funkcija razuma) prethodi htijenju, uvjetuje htijenje, spaja htijenje s nekim dobrom kao ciljem. Sad tu ulazi savjest ili bezuvjetni imperativ praktičnog razuma, koji o nekoj hotnji sudi i kao da progovara: »ne smiješ to htjeti« (na pr. ukrasti). Zašto ne smijem, kad meni krađa donosi užitak, a to je moj zadnji cilj, najviše dobro?! »Ne smije tako da bude; to upravo ne smije da bude tvoj zadnji cilj ili najviše tvoje dobro«. Ako trebam (moram, obvezan sam) da se bezuvjetno tom imperativu pokorim, da ga voljno »poslušam« ili da mu se podvrgavam, to znači, da se moram odreći svog namjeravanog cilja (dobra) ili da ga ne smijem usvojiti, ne smijem u njemu »gledati« svoje najveće zadovoljstvo ili sreću. Polučivati taj cilj (krađom) bilo bi zlo; to jasno proizlazi iz bezuvjetnog imperativa, koji takvo polučivanje zabranjuje. Ako mi je pak zabranjeno (ne smijem!) krasti, premda bi mi postignuto uživanje bilo najveće ili najmilije dobro, moj životni, zadnji cilj, — onda to znači, da je odustati od krađe još viši cilj, vrednije dobro. Čak najvrednije dobro, najviši ili zadnji cilj, koji moram svakom drugom dobru pretpostaviti — zato, jer sam bezuvjetno obvezan da odustanem od krađe i njezina cilja. Bezuvjetno, tj. bez ikojeg obzira, da li je meni odustajanje od krađe milo ili ne, da li me zadovoljuje ili ne; bezuvjetna obaveza ili kategorički imperativ (zapovijed) znači za mene dužnost ili moranje, koje ne pita mene, da li sam voljan odustati od cilja krađe, nego

moju volju »veže« (kao da mi ruke veže), ograničuje moje želje i njihovu izvedbu — i postavlja mi napuštanje toga cilja kao najviše dobro ili zadnji, vrhovni cilj. Imperativ — jer je bezuvjetan — znači za mene i za svakog čovjeka zakon, koji volja pronalazi ili koji je »metnut pred« volju kao predmet, u kome čovjek mora nalaziti svoje dobro i usvojiti ga kao najviši cilj.

Što smo dakle ustanovili? Najprije to, da nas razum upućuje, što smijemo ili ne smijemo činiti. Drugo to, da sve, što voljno činimo, jest ujedno ciljno (upravljeno na cilj: ono zbog čega činimo), pa zato se i bezuvjetni »ne smiješ činiti« odnosi na cilj, kome je zabranjeni čin upravljen. Učinim li, postigao sam doduše željeni cilj, a to je ugodno dobro (tjelesno uživanje, kupljeno ukradenim novcem), ali to je moralno zlo, jer je bezuvjetnim ili moralnim imperativom zabranjen dotični čin i njegov cilj. Ne učinim li, to je moralno dobro: uvažio sam imperativ i napustio zabranjeni cilj. Što je prema tome mjerodavno za moralnu dobrotu i zloću? Svakako moj voljni stav prema bezuvjetnom imperativu: da li ga usvajam ili otklanjam. A budući da se imperativ odnosi na neko dobro kao cilj volje, zato je za moralnu dobrotu odnosno zloću volje odlučan njezin stav prema cilju: da li zabranjeni cilj i njegovo ostvarenje ne usvaja ili ga usvaja (ne će ili hoće). — Nije ispravno reći, da je nešto moralno dobro odnosno zlo zato, jer odgovara razumu (dobro = razumu primjereno, razborito); premda je naime bezuvjetni imperativ sadržan u razumu, tj. znači praktični (na volju upravljeni) sud, ipak je pri tom karakteristična upravo odredba za volju, a to je sasvim nešto drugo nego spoznaja istine, koja pripada razumu (suđenju). Kod moralnog imperativa spoznajemo istinu, da je našoj volji postavljena ograda, koja je izraz volje, i to volje, koja nastupa bezuvjetno: dakle je imperativ izraz volje — i prema tome dobrota odnosno zloća, na koje se imperativ odnosi, ne sastoji u slaganju (podudaranju) s razumom kao takvim, tj. sa samom spoznajom, nego s onim, što spoznajemo (= s predmetom spoznaje), a to je očitovanje volje u imperativu razuma. Što se s tom voljom slaže, jest moralno dobro, a suprotno je zlo. Ta je volja zakon, i zato možemo reći, da je za dobrotu odnosno zloću mjerodavan moralni zakon. Koliko se on imperativno odnosi na neke voljne čine i njihove ciljeve, možemo također reći, da moralna dobrota, odnosno zloća zavisi od toga, da li hoćemo ili ne ćemo moralnim zakonom određeni cilj. Moralnost dakle sačinjava odnos volje prema moralnom zakonu (bezuvjetnom imperativu) i odnos prema željenom cilju. To je mjerodavno za razlikovanje moralne dobrote i zloće. Kad se volja svojim ciljem suprotivi zakonu i njegovu cilju, biva takova volja zločesta; a kad čovjek radi prema moralnom zakonu, postizava cilj, za koji je tim zakonom određen, i u kome cilju sastoji čovjekovo najviše dobro ili njegovo najviše usavršenje (jer svaka dobrota znači neku savršenost). Utoliko je savršenost čovjeka efektivna norma moralnosti. Na koji način dolazi do te savršenosti u konkretnim formama, to zavisi od toga, u kojim se životnim relacijama nalazi čovjek po svojoj naravi.

Dosad još nismo odgovorili na dvoje: 1.) otkuda je moralni zakon, i 2.) u čemu sastoji zakonski određeni posljednji cilj ili najviše dobro našeg života?

Da netko moralno dobro živi, nije mu potrebno da znade na ta dva pitanja odgovoriti. Ljudi znadu istinito misliti ili spoznavati, premda im je nepoznata nauka o spoznaji (noetika); tako se i za moralni (etički) život ne traži poznavanje etike. O cilju moralne dobrote dosta je znati po tome, što se zna za bezuvjetni imperativ; on je neposredno mjerodavan za moralnost. Ali u imperativu je izražena volja, koju čovjek mora priznavati. Tko i ne zna dokazivati, da je izvor moralnog zakona u volji Božjoj, ipak je potrebno za moralni život da znade bar toliko, da je u imperativu savjesti uključena apsolutna volja Zakonodavca. Glede zakonskog cilja dovoljno je, da bar toliko znade, da u zabranjenom cilju nije najviše dobro. Za moralni život nije potrebno, da svak znade odgovoriti na gornja pitanja potpuno jasno, izričito, ili čak naučno, kritički, s dokazivanjem, ali je ipak potrebno, da u moralnom imerativu priznaje ovisnost od zakonodavne volje i da zabranjeni cilj ne smatra svojim najvišim dobrom. Jedno i drugo — priznavanje apsolutne volje i napuštanje zabranjenog cilja — može čovjek na razne načine doživljavati prema tome, s čim u vezi se jedno ili drugo u svijesti pojavljuje. Kad se prigodom spremanja na zločin javi glas savjesti (imperativ), u kome je uključeno uvjerenje, da taj »glas« dolazi od zakonodavne volje, kojoj je čovjek podčinjen, u tome je doživljaju uključena misao na Boga Zakonodavca — i utoliko se kod svakog moralnog imperativa rađa religijska svijest. Prekršiti imperativnu odredbu znači prekršiti zakon volje Božje i zato skriviti ili sagriješiti. U imperativu je svijesno uključena veza s Bogom, koliko se očituje kao zakonodavna moć nad našom voljom.

I kad toga ne zna dokazati, čovjek je sebi svijestan, da se mora pokoriti »višemu« od sebe, koji gospodari nad životom; a u tome je doživljaju sadržana ideja Boga. Historija i iskustvo potvrđuju tu činjenicu. Neki ljudi doduše ne priznaju, da je moralni imperativ izraz volje Božje; i to ne priznaju ili s dokazivanjem (filozofski) ili bez dokazivanja. Proti prvima smo dokazali, da su u zabludi tj. dokazali smo istinu, da je moralni zakon od Boga. Koji pak toga ne priznaju ili protivno od nas tvrde, a ništa ne dokazuju, već su time sebe isključili iz svake naučne rasprave. Ima i teističkih etičara, koji ne priznaju našeg deontološkog dokazivanja, da postoji Bog, tj. koji drže, da se na osnovu činjenice moralnog »moranja« ne može zaključivati na eksistenciju Boga Zakonodavca, nego tu eksistenciju na razne druge načine dokazuju — i na osnovu te dokazane istine izvode istinu, da je Bog odredio ljudima zadnji cilj života, a kao put k tome cilju odredio je (moralnim zakonom) dobra djela. U običnom životu (i bez filozofiranja) može se desiti, da netko posumnja o tome, da li se u savjesti očituje volja Božja — jer uopće sumnja o tome, da postoji Bog. Na suzbijanje takve sumnje može i bez filozofskog dokazivanja utjecati sam život, zapravo neke činjenice, koje čovjek kadgod u životu jače uoči (a na kojima se i dokazivanje osniva); na pr. kad nekome odjedamput postane svjestita činjenica, da čovjek ipak ne eksistira nužno, tako da ne bi mogao ne eksistirati (jer je život vrlo ograničen, prolazan), pa se na očigled te činjenice javi pitanje: »otkuda je moja eksistencija, koja nije nužna, te bi moglo biti, da ja i ne eksistiram — ne samo ja, nego i moji roditelji i sve, što je promjenljivo u svijetu«? Ili ovako: »moje oči, ruke, noge, zdravu pamet . . . sve sam to od nekoga primio (kao i svi drugi ljudi); tek onda uviđam, koliki su to darovi, kad neki organ oboli, ili kad gledam neke bijednike bez tih prirodnih darova — a ni stol, ni kuća, ni bilo koja rukotvorina ne nastaje sama po sebi, pa zar je moguće, da bi moj život i sve u svijetu nastajalo od sebe, nužno, premda je ujedno nenužno ili prolazno«? Tako izrečene misli mogu da postanu svjestite trenimice (intuitivno), i u takvim doživljajima može netko da »osjeti« neposrednost Boga. Na uvjerenje o Bogu, stečeno tim putovima, može se oslanjati i svijest o Bogu kao moralnom Zakonodavcu, čija se volja očituje u savjesti. A kako može kod nekoga (i bez dokazivanja) nastati misao o Bogu kao najvišem dobru? Netko je, recimo, neku osobu ili stvar smatrao svojim najvećim dobrom pa je iskusio,

u kakvoj je zabludi, uvidio je nestalnost ili ispraznost uživanja — iz više razloga, napose time, što smrću sve to završuje — pa se u tom doživljavanju rađa misao i želja za neograničenim dobrom, koga u životu ne posjedujemo, i zato se takva želja prenosi na izasmrtni život. Kad već otprije čovjek znade, da ima Boga, koji je u narav usadio težnju za srećom, a nigdje je čovjek ne nalazi, upravo mu se logički nameće uvjerenje, da postoji bestjelesni život (nakon smrti), gdje se oživotvoruje naš posljednji cilj. Na ove i druge načine možemo genetički tumačiti udruživanje moralne svijesti s religijskom, tako da nije ni potrebno pretpostavljati ili zahtijevati kod svih ljudi potpuno jasnu, izrazitu ili čak dokazno utvrđenu svijest o Bogu kao uvjet za moralni život. Nije dakle moral bez Boga ni u praktičnom životu, tj. uglavnom ljudi nadovezuju moralnu svijest na Boga; a da ta sveza objektivno opstoji, tj. da je moral ovisan o Bogu u jednu ruku time, što je bezuvjetni imperativ izraz volje Božje, a u drugu ruku time, što je moralna dobrota usmjerena k neograničenom dobru (Bogu), to smo već dokazali, i to na dva načina: 1.) dokazavši (u teodiceji), da je Bog odredio ljudima životnu svrhu i zato moralni zakon, 2.) tako, da (u etici) polazimo od moralnog imperativa i zabranjenih ciljeva k Bogu kao zakonodavcu i najvišem cilju života.

Nakon tih objašnjenja sasvim je razumljivo, u čemu sastoji mjerilo (norma, regula, princip) moralnosti. Je li za određivanje pojma moralnosti mjerodavan odnos volje prema zadnjem cilju (kako kaže Mausbach), ili nije potrebno unositi posljednji cilj u pojam moralnosti, nego je dovoljno uzeti u obzir primjerenost (konvencijenciju) s čovječjom naravi (kako misli Cathrein)?

U tako formuliranoj alternativi doista izgleda, kao da se oba mjerila — cilj i narav — međusobno isključuju. Ali među njima se može i mora se uspostaviti skladnost — takvim tumačenjem, koje povezuje »narav« s posljednjom svrhom. Bilo bi za određivanje moralnosti neispravno reći, da moralna dobrota sastoji u svemu, štogod je primjereno (odgovara) razumnoj naravi; jer njoj odgovara svako usavršenje, na pr. u kojoj znanosti, umjetnosti itd. Takve savršenosti još ne znače moralnu savršenost; one mogu s moralnog stajališta biti zloćeste. Sve, što čovjek ima po svojim naravnim sposobnostima, čini ga savršenim; po svojoj razumnosti je specifički (metafizički) savršen s obzirom na životinje, koje su opet po osjetilnosti (animalnosti) na višem stepenu savršenosti prema

biljkama. Kad čovjek ima sve, što mu pripada (po razumnoj i osjetilnoj naravi), utoliko je savršen, a kad toga nema, kad je lišen nečesa, to znači fizičko zlo. Sasvim je drugo nešto moralna savršenost (dobrota): nju ima čovjek tek onda, kad stupi na snagu bezuvjetni imperativ, koji određuje, kakav čovjek treba da bude svojom voljom. Volja ide za ciljem, i zato se imperativ odnosi na cilj. Imperativom je obilježen bezuvjetni cilj ili takvo dobro, s kojim ne smije (po imperativu) doći u sukob ili suprotnost nikoji cilj, tj. čovjek ne smije ništa htjeti, čime bi prekršio imperativ (moralni zakon). Najopćenitiji moralni princip, da čovjek »mora činiti dobro«, znači, da mora svoju volju upravljati k onom cilju, koji je tim »moranjem« određen: to je najviši, zadnji cilj svega htijenja, po vrijednosti iznad svakog drugog cilja (dobra), kojim bi se čovjek suprotstavio moranju (imperativu). Učiniti moralno zlo znači prema tome imati zdopadnost prema cilju suprotno cilju moranja. U moralu se radi o izboru cilja: to je ravnalo ili mjerilo za dobrotu odnosno zloću. S obzirom na najviši cilj čovjek se moralno usavršuje, i samo u vezi s tim ciljem možemo reći, da je usavršenje ljudske naravi mjerodavno za moralnu dobrotu. Do tog usavršenja dolazi na razne načine, prema tome, na što se imperativ primjenjuje, odnosno prema tome, što može čovjek htjeti u vezi s nekim poželjnim dobrom (ciljem). Tako na pr. može zbog uživanja htjeti seksualno perverzne čine, ubistvo itd. Moralni imperativ zabranjuje te čine, zabranjuje takvo polučivanje cilja (tjelesnog uživanja), postavlja »iznad« toga cilja viši cilj, u kome je zajedničko dobro za sve ljude, i u kome je najveća savršenost čovjeka. Moralni zakon ima svoj cilj, radi koga isključuje ili zabranjuje one čine, koji znače nepriznavanje zakonskog cilja i usavršenja po tome cilju. Moralni je zakon u ljudskoj naravi, i utoliko su protuzakonski čini ujedno protunaravni. Taj zakon obuhvaća sve čine, kojima je čovjek upravljen bilo na samoga sebe ili na druge ljude, na bilo koje stvari ili na odnos prema Bogu. Tako je život u svima smjerovima podvrgnut moralnom zakonu: štogod bi čovjek htio (ciljno) učiniti suprot zakonu, učinio bi to suprot svojoj zakonskoj naravi i njezinu najvišem cilju. Budući da je zakonsko uređenje naše naravi određeno umom Božjim, u kome je sadržan vječni zakon ili uređenje svih stvorova po osnovi od Boga zasnovanoj, zato ćemo reći, da je vječni zakon najviše mjerilo moralnosti.

Za teističku ideologiju o ljudskom životu nije najvažnija ideja Stvoritelja, nego Ureditelja. Najvažnija je naša pozicija proti deistima. Najviše treba inzistirati na činjenici, da je Bog umom svojim zamislio uređenje svijeta i da prema tome uređenju svojim promislom rukovodi svijet i u njemu napose čovjeka. Kako čovjek »ulazi« u kozmičko uređenje? Kako je u vječno uređenje »smješten« život čovjeka? Kako je u vidu Božje »koncepcije« uređen ljudski život? Tu koncepciju kozmičkog uređenja zovemo vječni zakon. Zato »zakon«, jer znači upravo određeno ili voljom postavljeno uređenje. Kako je ljudski život uređen po vječnom zakonu uma i volje Božje? To je formula, na kojoj se dobiva odgovor našega (teističkoga) nazora o životu i svijetu. Odgovor je ovaj: Bog je svoje uređenje, što se čovjeka tiče, doveo u vezu s duševnom konstitucijom čovjeka; oslonio je životno uređenje čovjeka na njegovu narav. Kakova je ona? »Čovjek neka bude (rekao je sebi Bog) razumne naravi: neka znade za uređenje — Ja ću mu ga obznaniti. Moja će mu se volja očitovati u jednom jedinom principu: imaš da živiš po mojoj volji; ona je za sve ljude naravni zakon; držati se toga zakona, činiti, što njemu odgovara, jest dobro, i zato: dobro treba činiti. Taj će naime čovjek biti (— nastavlja se solilokvij Božjeg uređenja) takvo biće, koje će biti u stanju da se mojoj volji ne pokorava; moći će slobodno da se odlučuje i za neke protuzakonske čine. Bit će najsavršeniji, ako se bude slagao sa mnom, s mojom voljom. U tome će biti njegova ljubav prema meni; odrazit će se u njemu moje savršenstvo. Na volju mu je stavljeno, da se meni suprotivi — i on će kod pojedinih čina vrlo dobro znati, da li se po njima unosi nered u život, suprot mojem uređenju, kako sam odredio. Njemu će savjest ocjenjivati pojedine čine, da li odgovaraju mojem uređenju ili ne — jer će mu se moja volja imperativno očitovati. Čovjek će doduše imati razlog za one čine, kojima će se mojoj volji opirati: u njima će nalaziti put k svome zadovoljstvu, za kojim od naravi teži. Kad se bude opijao, reći će, da ima u tome zadovoljstvo, to će mu odgovarati za tjelesni užitak; to će biti, i kad bude prekomjerno jeo ili kad bude tražio neuredno seksualno zadovoljstvo. Kod ubistva će naći opravdanje u želji za novcem i opet za uživanjem. Uvijek će taj čovjek spominjati neko svoje dobro ili neki cilj, za kojim teži i zbog kojega nešto čini. Ne će htjeti da Mene poštiva; ne će poštivati roditeljâ; ostavit će ženu i djecu; lagat će i krasti, klevetati; bit će kapitalist, nikad mu ne bude dosta, premda će dobro znati, da

sirotinja stradava. Ali ne će mi izbjeći: znat će, da je sve suprotno uređenju života, kako sam Ja odredio. U svakoj životnoj situaciji bit će mu jasno, da li je meni protivnik ili prijatelj, da li me ne priznaje ili priznaje. Nema toga dobra, koje bi čovjek smio oživotvoriti ili postaviti sebi ciljem života suprotno mojoj odredbi o životnom uređenju: to je uređenje i podudaranje volje s njime — najviše dobro, vrhovni cilj, koji Ja određujem po naravnom zakonu. Držati se reda, kako sam ga Ja za sve odnose čovjeka predvidio, to znači: biti sa mnom, živjeti sa mnom, s mojom voljom. A većega dobra od ovoga nema za čovjeka; to mu je po samom uređenju života postavljeni konačni cilj. Taj cilj i s njime skopčana odredba o uređenju života ili naravni zakon — to će biti mjerodavno za moralnu kvalitetu čovjeka (njegove volje): bit će zao čovjek, ako bude kršio moj zakon, sagriješio proti meni i sebe lišavao najvišeg cilja. Bude li se držao moga zakona, bude li u skladu s mojom voljom, bit će savršen u smislu zakona, moralno valjan ili dobar čovjek. U njemu će doći do izražaja moja Urediteljska misao i volja, čovjek će biti nosilac mojega bića, sa mnom životno združen ili sjedinjen — i u tome potpuno zadovoljan, sretan ili blažen. Zakonom ću staviti u čovjeka konflikte, stavit ću mu volju pred alternativu: ili ćeš živjeti po svojoj želji suprotno mojoj odredbi, a onda zlo po tebe, ili ćeš uskladiti svoju volju s mojom — i onda smo osobno združeni u ljubavi, koju imam sam prema sebi, odredivši tebi način života«.

U tako izraženoj koncepciji vječnog zakona sadržana je naša filozofija života — a opravdanost te koncepcije svestrano i dovoljno smo dokazali u ovoj knjizi.

*

Tko prolazi svijetom, naići će na gradove, gdje će zapažati neke sličnosti; ponavljaju se neki detalji, ali se na njih otvaraju novi pogledi. Slušajući istu glazbu, promatrajući iste umjetnine, ne proživljuju se uvijek isti doživljaji. Tako i zamršena složenost u problematici života navodi na putove rješavanja, koji se mjestimice dodiruju, a traženi i utrti putovi otvaraju nove vidike. Zato se i ovom knjigom nanovo osvjetljuju otprije poznati problemi, ne bi li koji novi tračak svijetla dohvatio tako zagonetnu, tajnovitu dubinu ljudskog života.

Nastojali smo u nju proniknuti svijetlom razuma, logike, filozofiranja. Ne putem mistike, a najmanje pseudomistike. U filozofiju ne spada ni prva, kamoli druga. Bergson je pokušao svesti temelje religije i morala na kršćansku mistiku. To je neke (osobito u Francuskoj) tako zaslijepilo, da su pregledali fatalnost toga pokušaja. Kršćanska mistika ima sasvim drugo mjesto u sistemu nauke i života, nego da bude temeljem religije i morala — na račun njihova razumskog opravdanja. Apelirati na tu mistiku, a pri tom proglasiti agnosticizam u rješavanju religijski-moralne problematike, znači i mistički život lišavati razumnog temelja, da bude prepušten subjektiviranju ili relativiranju, koje se privlačivo kadgod naziva psihologiziranje. Tko zna, što je psihologija i logika, ne će reći, da je u ovoj knjizi jedno bez drugoga. Jer — iako sebi nismo stavili u zadaću da psihologijski tumačimo religijsku i moralnu svijest — mi smo svijesnu ili psihičku (duševnu) činjenicu religije i morala nastojali opravdati, u međusobnoj svezi objasniti i svesti ih na zadnje njihove izvore ili osnove tako, da smo upravo psihološki zalazili u probleme i njihova rješavanja. Time je naša filozofija života postala etika i filozofija religije zajedno, uzevši tako život u vidu moralno-religijskog značenja. Na pograničnom području filozofije i teologije objašnjavali smo odnos naravne i nadnaravne religije; a daljnja teološka nadogradnja predstavlja novu sistematsku cjelinu, koja se u detaljnim svojim traktatima (na pr. o milosti) ne bi mogla bez konfuzije staviti u predviđeni okvir ove knjige. Iz istoga razloga nisu ovamo ušle (inače veoma aktuelne) naučne ekskurzije u kulturnu historiju, etnografiju i srodna područja. Čak ni specijalna filozofijska pitanja (na pr. problem fizičkog zla) nisu napose obrađivana, jer bi se u njihovu mnoštvu izgubila glavna orijentacija, i jer na toj orijentaciji i specijalna pitanja dobivaju direktivu rješavanja.

Ishodište našega puta bila je — iskustvena i historijska — činjenica moralnog života; činjenica moralne svijesti, koja imperativno razlikuje zle i dobre čine. Otkuda je ta činjenica; kako je do nje došlo; na čemu se osniva imperatv i diferenciranje ljudskih čina u dobre i zle? — to su pitanja, koja se na samu činjenicu nadovezuju. U etici je dakle najprije na redu spomenuta činjenica, koje nitko ne može poricati; radi se o njezinu objašnjavanju i tumačenju. Skeptici kažu, da ništa nije sigurno, i da nema stalne, nepromjenljive istine: prema tome je i razlikovanje između moralnog

zla i dobra nesigurno, dvojbeno, promjenljivo, relativno, tj. važi za neke ljude i neko razdoblje, a nije od općenitog i nužnog važenja. Nema nepromjenljivih istina o tome, što je zlo i što je dobro. Mišljenja se o tome razilaze, — jer se do moralnog razlikovanja dolazi običajem i društvenim odredbama. Tako postanak moralne svijesti tumače pozitivisti; a evolucionisti ističu »evoluciju« (razvoj); sveopći razvoj svijeta i života obuhvaća također moralnu svijest, koja se historijski u pojedinim društvenim skupinama izmjenjivala, tako da nisu uvijek isti čini ostali zli odn. dobri. To znači, u moralnom životu nema neke stalnosti, nekih »temelja«, na kojima bi se osnivala razlika između dobra i zla, niti je moralni imperativ bezuvjetan ili neovisan od onih ciljeva, koje ljudi sami sebi postavljaju pri razlikovanju svojih čina u zle i dobre.

Kod toga skeptički pozitivističkog nazora treba da otpočne sustavna kritika. Ona će priznati, da su se moralna shvaćanja tijekom vremena mijenjala ili razvila, tj. da nisu uvijek i svagdje isti pojmovi o tome, što je zlo i što je dobro. Razlika između zla i dobra nije konstantna, apsolutna — ako je gledamo konkretno u pojedinim činima: jedan isti čin mogu ljudi smatrati zlim, dok ga drugi ne će takvim smatrati. Ali kad mi govorimo o činjenici razlikovanja između zla i dobra, pri tom i ne mislimo na to, da bi ta razlika bila u svima pojedinostima jednaka i nepromjenljiva, nego tvrdimo samo toliko, da svi ljudi znadu, da postoji neka razlika — bez obzira, u čemu ona sastoji i na koje se čine pojedinačno odnosi. Da li je upravo ovaj ili onaj čin moralno zao odn. dobar (ili indiferentan), to i nije u pitanju, nego se radi o univerzalnoj činjenici, da postoji svijest različnosti između onoga, što je zlo i što je dobro — svijest, da nisu svi ljudski čini sasvim indiferentni. Nikada nije i ne može biti indiferentno razbojstvo, brakolomstvo, falsificiranje nečijeg testamenta, kaže Cicero, tj. ti čini ne mogu prestati biti zločini, sve kad bi se običajem ili ljudskom odredbom išlo za tim, da im se taj karakter oduzme. Zloća dakle ne proizlazi iz običaja ili iz nečije odredbe, nego ima nekih čina, koji nikad ne prestaju biti zločesti, ne mogu postati indiferentni ili čak dobri. To je činjenica i na nju se nadovezuje pitanje: zašto, na osnovu čega je tako? Po čemu su neki čini zli odn. dobri?

Skeptici kažu, da nema istine, koja ne bi ujedno mogla biti neistinom. Zadaća je noetike, da pokaže, kako je ta njihova tvrdnja neosnovana i u sebi protivurječna. Kad bi skeptici samo toliko tvrdili, da se u pojedinim istinama mogu razilaziti, tu bismo im činjenicu rado priznali, ali je neistinito poricati činjenicu, da su ljudi sposobni razlikovati istinu od neistine; ta se razlika ne može izbrisati iz normalne ljudske svijesti. »Jest tako — nije tako«: u tome sastoji sposobnost razlikovanja između istine i neistine. »Ima da bude tako — ne smije da bude tako«: to je istina moralnog razlikovanja. Ona postaje svjestita iskustvenim putem, tj. razvoj moralne svijesti počinje s kvalificiranjem upravo pojedinih čina, ali u tome je pojedinačnom shvaćanju uključen moralni princip: »ne smije se zlo, mora se dobro (činiti)«. To osposobljenje (habitus) za najopćenitiju moralnu razliku (nazvano synteresis) jedinstvena je činjenica kod svih ljudi — i o njoj se pita: otkuda je imperativ; na čemu se osniva zloća odn. dobrota?

Po čemu su neki čini zločesti, te ih zato nitko ne smije počiniti? Umorstvo, razbojstvo, pljačka, krađa, kleveta... sve su to zločini po tome ili utoliko, što bi onemogućen bio zajednički život, kad bi ti čini bili indiferentni, — a potreba zajedničkog života leži u ljudskoj naravi, ona je na dobrobit naše naravi, koja je upućena na zajednicu. U prirodnom nagnuću za održanjem zajednice, kojom je uvjetovan naš život, izvire diferenciranje čina u zle i, suprotne njima, dobre. Ne samo u tome nagnuću, nego također u nagnuću za održanjem životne eksistencije uopće (ne samo koliko u obzir dolazi zajednički, društveni život), pa su zato zli čini i oni — na pr. neumjerenost u jelu i piću, seksualna razvratnost... —, kojima se narušava zdravlje, uništava radna sposobnost, onemogućuje stvaranje naraštaja, razara obiteljski život potreban za odgoj djece itd. Ako je činjenica, da ljudi po razumnoj svojoj naravi priznavaju Boga, onda je također činjenica, da je zlo ne poštivati, psovati i mrziti Boga. Što je dakle direktiva za diferenciranje ljudskih čina u zle i dobre? S obzirom na što postaju zli? Što je za njihovu zloću mjerodavno? — To, da se tim činima ne podržava, nego poremećuje nešto od onoga, što čovjeku kao takovom odgovara, ili za čim svi ljudi treba da nastoje po prirodnom nagnuću, i što prema tome znači prirodni (naravni) zakon. Opirati se izvjesnim činima onome, što za životnu eksistenciju čovjeka ne može da bude indiferentno, toga čovjek ne smije htjeti, jer to je zlo; upravo zato je zlo (po tome je određen pojam zloće!), što znači voljno nepriznavanje životnog uređenja ili zakonskog odnošenja, na koje je čovjek vezan po svojoj naravi (u životnom

odnosu prema ljudima, prema raznim stvarima, sebi i Bogu). Dužnost je priznavati to uređenje, koje postoji nezavisno od naše volje, i zato mu se volja mora podvrgavati. Upravo zato »mora«, jer kad ne bi bilo toga moranja, ili kad bi sasvim indiferentno bilo, štogod čovjek hoće, onda bi također bilo indiferentno, da li hoće životnu eksistenciju ili je ne će, da li voljno priznaje uvjete, od kojih život zavisi, ili ih ne priznaje. Ako pak to nije indiferentno — jer se osniva na prirodnom nagnuću k životu —, onda ne mogu biti indiferentni ni oni čini, od kojih zavisi život. Prema tome je sam život, koliko je eksistencijalno osnovan u odnošajima čovjeka po njegovoj naravskoj konstituciji, mjerodavan za neindiferentnost tj. za zloću odn. dobrotu voljnih čina. U tome je smislu ispravno reći, da se moralnost osniva u ljudskoj naravi. Ali je to jednostrano, ako se pri tom isključuje ovisnost naravi o Bogu, koji ju je stvorio u njezinu uređenju — kao umjetnik i vladar (kaže Toma Akvinski). Čim gledamo ljudsku narav u toj urediteljskoj vezi s Bogom, očito je volja Božja s vječnim zakonom mjerodavna za moralnu razliku. Bilo bi jednostrano reći (s Vilimom Ockhamskim), da Bog svojevoljno određuje tu razliku, tako da bi i najveće zlo po volji Božjoj moglo postati dobro (i obratno); jer se zakonodavna volja Božja oslanja na uređenje, koje proizlazi iz naravnog odnošaja čovjekova prema svemu, na čemu se život osniva. Budući da je Bog u narav ljudsku »usadio« nagnuće za održanjem tako uređenog života, zato ga je voljno obvezao, da se tome svojim činima ne protivi. Rušiti životno uređenje znači suprotiviti se vječnom zakonu: u njemu je zadnje mjerilo moralnosti.

Kod pitanja, da li uopće postoji moralna zakonitost, ulazi etika u raspravu s pozitivistima. Oni zapravo poriču, da postoji ikoja dužnost ili zakonitost u moralnim istinama. Ne samo da pojedine moralne istine (o pojedinim činima) ne izriču nužnosti, nego i najopćenitija istina, kojom se izriče opstojnost razlike između nekih zlih i dobrih čina, nema karakter zakona: nije nužna tako, te ne bi moglo i drukčije biti. U području morala nema zakonskih istina; postoje samo činjenične istine (vérités de fait). Ljudi naime doista razlikuju čine u zle i dobre, smatraju, da su neki uistinu zli odn. dobri, ali nipošto ne stoji, da se takovo razlikovanje osniva na zakonu ljudske naravi, ili da nužnost toga razlikovanja proizlazi iz ljudske naravi: naravnog zakona moralnosti uopće nema. Krivo je reći: »ako čovjek ovo ili ono radi (čini), onda se mora dogoditi

nešto suprotno ljudskoj naravi — i zato je zlo, što bi čovjek u tom smislu radio«. Tako izrečena nužna veza ljudskih čina s onim, što sačinjava ljudsku narav, znači naravni zakon. Ali njega nema, kažu pozitivisti. Zato, po njihovu nazoru, moralno zlo nije ništa drugo nego nesklad ili sukob s normom, koju sebi ljudi postavljaju i utoliko je priznavaju. Ona doduše nije postavljena voljom pojedinca, nego zajedničkom ili ukupnom voljom ljudskom, kojoj se pojedinačna volja ima da podvrgava i utoliko je imperativno vezana uz općeljudsko dobro, kao direktivu (normu) moralnosti. Tako de facto jest, ali time nije rečeno, da drukčije ne bi moglo da bude, ili da nužno (zakonski) tako jest: nema o nikojim činjenicama nužnih istina, pa ni o moralnima.

Pozitiviste prema tome treba razlikovati od apsolutnih skeptika: ovi tvrde, da se ništa ne može s pravom tvrditi, tj. da nema nikoje istine, za koju bismo obrazloženo sigurni bili — dakle ni činjeničnih istina o razlici između zlih i dobrih čina. Za skeptike nema nikoje sigurne ili istinite razlike o zlu i dobru, a ne samo da ta razlika nije zakonski osnovana (kako pozitivisti misle). Skeptici idu još dalje od pozitivista u pitanju zakonskih istina moralnosti; — ne samo što ne priznaju zakonitost (nužnost) moralnih istina, nego i njihovu činjeničnost stavljaju u sumnju. Neodrživost skeptičkog stajališta, vidjeli smo, dokazuje činjenica, da su ljudi sposobni istinski razlikovati zle i dobre čine, sposobni su, da znadu tu razliku obrazložiti. Samo je sad — proti pozitivistima — pitanje: da li su neki čini zločesti zato (razlog!), što čovjeka lišavaju nečesa, bez čega on ne može da bude? »Ono, bez čega ne može da bude« znači naravnu (prirodnu) njegovu potrebu, u kojoj je osnovana razlika između zlih i dobrih čina, — a to je upravo u pitanju s obzirom na pozitiviste.

Ni Hume (predstavnik pozitivizma) nije poricao, da ima idealno nužnih istina ili razumskih zakona (vérités de raison). Takove su istine logička načela (aksiomi) i matematičke istine. Da je $2 + 2 = 4$, to je ne samo činjenično tako, tj. ne samo da tako iskustveno pronalazimo, nego je nužno tako, ne može drukčije da bude, bilo bi suprot mišljenja, da drukčije sudimo. Takve su još istine na pr. $a = c$, $b = c$, dakle $a = c$ (recimo boje, glasovi ili kojegod stvari); od tri točke jedna se nalazi između druge dvije; cijelo je veće nego dio. To su u pojmovnim svezama (ili u naravi stvari) osnovane istine: nužne su ili zakonske. Istina o udaljenosti

sunca od zemlje nije takova istina; istina o tome, da je neki čovjek visok, učen, zdrav i u drugim nekim stanjima ili okolnostima, nisu također nužne, nego činjenične istine. Dešava se (contingit), da je tako pronalazimo, uistinu je to činjenica — i protivno tvrditi, značilo bi doći u sukob s onim, što iskustveno (de facto, zbiljski) jest; a to ne znači doći u sukob sa samim pojmom sunca, čovjeka . . ., tj. navedene tvrdnje nisu misaono nužne (zakonske). Ali sad je ovo pitanje odlučno: zar nema i činjenično (iskustveno, prirodno) nužnih istina ili zakona? Na to pitanje odgovaraju pozitivisti negativno.

Činjenične istine izričemo u kategoričkim sudovima (»tako jest«), a zakonski činjenične u hipotetičkima: »ako je ovo, onda je nužno (mora biti) i ono«. Ta nužnost, rekosmo, nije misaona (idealna), tako da bismo suprotno njoj došli u konflikt s mišljenjem. Ona je činjenična, pronalazimo je u činjeničnoj stvarnosti, sastoji u svezi iskustvenih činjenica. (Nije pravilno reći, da su činjenice utoliko nužne, što uistinu postoje; jer »istina« nije istoznačna s pojmom nužnosti.) Otkuda znamo, da činjenice iziskuju nužnost, ili da se u njima nalazi zakonska sveza? Mi osjetilno opažamo vanjske pojave, a neposredno opažamo svoje doživljaje (svijesne pojave). Putem opažanja (vanjskog i unutarnjeg iskustva) upoznajemo dakle pojavne činjenice (u vanjskoj i nutarnjoj »prirodi«). Njih razlikujemo od zakona (premda i za ono, što je zakonito, kažemo, da je činjenica ili da »tako jest«, ali to je samo utoliko, što izraz »činjenica« uzimamo kadgod kao sinonim za »istina«: uistinu ili činjenično postoji ovaj ili onaj zakon.) Neke činjenice možemo odmišljati, da time i ne dolazimo u sukob sa zakonom, dok neke moraju postojati, zakonski su nužne: budući da postoji ovo (na pr. gravitacija), nužno mora da bude i ova činjenica. Nužnost ove činjenice ne znači to, da njezina veza sa zakonom uzbiljuje i samu činjenicu, tj. zakonska veza činjenice već pretpostavlja, da činjenica zbiljski postoji: ona ne mora eksistirati time, što postoji zakon, nego zakon postoji, ukoliko je činjenica eksistentna; ona je zavisna od drugih činjenica na osnovu zakona.

Tako je i kod moralnog zakona ili kod nužne razlike između zlih i dobrih čina. Ta je razlika nužna utoliko, što neki voljni čini ne mogu da ne budu zli, ako pretpostavimo činjenicu, da čovjek po svojoj naravi traži dobro, kome se dotični čini protive. Nužnost razlike između zlih i dobrih čina osniva se na tome, što zli čini znače zlo za čovjeka po njegovoj naravi, oduzimaju mu ili ugrožavaju

ono, čime je uvjetovan njegov životni opstanak. Ta pak moralna razlika pretpostavlja uređenje naravi po njezinim životnim potrebama. A to je uređenje zavisno od uzroka njezine eksistencije — od Boga, koji je ljudskoj naravi dao uređenje svojim vječnim zakonom.

Život u skladu s vječnim zakonom uma i volje Božje čini čovjeka sličnim Bogu, jer takav život znači oživotvorbu vječnog zakona (uređajne osnove svijeta); dok nesklad s vječnim zakonom znači napuštanje onoga cilja, koji je Bog ljudskom životu postavio ili odredio. Jer drugoga cilja nije mogla imati stvarateljska misao i volja Božja, osim da se zasnovano uređenje ispuni, i time očituje sam Bog u djelu svome. Ako se čovjek tome svojom voljom opire ili suprotstavlja zato, što pri tom ima svoje ciljeve, u kojima traži vlastito zadovoljstvo, time se lišava onoga dobra, koje je skopčano s ciljem od Boga postavljenim. Zato moralna zloća znači suprotstavljanje najvišem, zadnjem cilju života: očitovanju Božjega savršenstva (vječnim zakonom predviđenog uređenja) i time skopčanog posjedovanja ili uživanja neograničenog dobra (= blaženstva).

To naravno uređenje života, na koje je čovjek voljno vezan po svome razumu, upotpunio je Bog — kako nas vjera uči — nadnaravnim uređenjem odredivši ljudima nadnaravnu oživotvorbu neograničenog dobra ili takovo voljno sjedinjenje s Bogom, koje se osniva na iznadrazumskoj spoznaji Boga. Moralni put k tome cilju pokazuje vjera osnovana u Božanstvu Krista Objavitelja. Tu se na filozofiju života nadovezuje kršćanska religija. —

Stavimo li se, tako reći, na stranu Boga te u svijetlu Njegova razuma i volje pogledamo na stvoreni svijet i u njemu sav ljudski rod, najprije ćemo razabrati istinu, da sve to eksistira ovisno o Bogu. Zatim po stvaralačkoj intenciji mora sve stvorenje veličati Stvoritelja, tj. djelomično izraziti Njegovu veličinu ili savršenstvo. Čim smo stekli čvrsto uporište ili sigurnost, da Bog opstoji, i da je u Njemu izvor ljudskih života, dolazimo odmah do sigurnosti, da razumni Stvoritelj nije mogao te živote stvoriti bez ikojeg razloga, tj. On je morao znati, *zašto* stvara čovjeka i zašto mu daje razumno-voljnu ili osobnu narav, s kojom je komponirana životinjska ili osjetilna narav. Izrazom »narav« razumijevamo životni izvor ili počelo, žarište naših *teženja ili nagnuća za nečim, što je čovjekovoj naravi konvenijentno i što nazivamo »dobro«* — bilo kao korisno dobro (na pr. novac, lijek) ili kao nešto ugodno ili kao

poželjno bez obzira na ugodu (na pr. zdravlje, znanje...). Sad je time naš aspekt prešao od Boga na psihologiju čovjeka — i na toj će se psihologiji dalje izgraditi naš nazor o životu. Dvije su naime fundamentalne istine upogled konstituacije ljudskog života: 1.) u našu je narav stavljena mogućnost *sukoba* među težnjama za raznim dobrima i zazorima od raznih zala, a 2.) čovjek znade, što je blaženstvo ili potpuna *sreća* — i jer to znade, zato mora za njom težiti. Kad ne bi imao znanja o sreći, ne bi je čovjek mogao ni postići ni izgubiti. Sreća znači potpuno zadovoljstvo ili uživanje u posjedu dobra na savršenom ili najvišem stepenu. I sad nam se tu otvara vidik na odnošaj između Boga i čovjeka: ono dobro, koje je jedino kadro čovjeka usrećiti i koje stoga čini njegovu najvišu ili zadnju životnu svrhu, jest *posjedovanje najvišega dobra,* a to je Bog. Ništa osim razumno-voljne zajednice s Bogom nije kadro usrećiti čovjeka, jer nema drugog dobra, koje bi jednako bilo pristupno svakom čovjeku i koje bi neprolazno bilo, te bi isključivalo svako zlo. Ali ti uvjeti sreće nisu u tjelesnom ili predsmrtnom našem životu ispunjeni niti po duševnoj zajednici s Bogom, pa je zato Bog morao — stvorivši naravnu težnju — osigurati sreću u izasmrtnom životu. Prema tome je sadašnji život polazak u drugi, gdje je tek dostiživa sreća života. Zbog težnje za srećom u posjedovanju najvišega dobra Bog je čovjeku dao *mogućnost, da sreću postigne u besmrtnom životu, kojim će spoznajno i voljno naličiti Bogu.* U tome je svršnom (finalnom, teleološkom) određenju našeg života, reći ćemo, jedna strana ili jedna polovica teističkog nazora, a druga je ova: u čovjeku može nastati *sukob* između nagnuća (inklinacije) prema određenom najvišem dobru sreće i nekoga drugog nagnuća za bilo kojim dobrom, koje je *u suprotnosti s oživotvorbom najvišega dobra.* Korisna, ugodna i po sebi poželjna dobra mogu da budu cilj, koji čovjek nastoji postići, kao da je u njima najviše dobro njegova usrećenja, — a kako u stvari nije tako, nego je najviše dobro fiksirano neovisno o nagnućima, ukoliko su tome suprotna, zato čovjek *ne smije* raditi po takvim nagnućima, nego *mora* svoj život upravljati prema najvišem dobru, a to je zajednica s Bogom i s njome skopčano blaženstvo. Tako je *svrhodavna* volja Božja ujedno *zakonodavna:* čovjek je od naravi sposoban da raspoznaje, kako mu je *obveza ili dužnost, da ne teži za nikojim dobrom, koliko bi se to protivilo oživotvorbi najvišega dobra.* Kao što je to dobro *bezuvjetno* čovjeku određeno, jednako je bezuvjetna i obveza naravnog zakona.

Uzmite kojegod dobro — osim Boga — kao predmet sreće, naći ćete dovoljno razloga da se osvjedočite, kako je naš život besmislen. Ni bogat ni slavan ni slastima ispunjen niti kulturno savršeni život nije kadar oboriti istinu, da se tu radi samo o prividnim izvorima sreće, koji vrlo brzo usahnu i za one malobrojne, kojima su pristupačni. Postoji li Bog, koji je čovjeka osposobio, davši mu toliko pameti ili razuma, da može razabrati, kako je u svima prolaznim dobrima varava sreća, onda je logički nužna istina, da Bog nije čovjeku — koji od naravi za srećom teži — mogao dati koje druge sreće osim one, koja *besmrtno izvire u duhovnom posjedu Boga.* Da je život besmislen bez Boga, to nije samo zaglavak izveden iz premise, da Bog eksistira, nego je to spoznaja, do koje su došli filozofi također na osnovu toga, što su uvidjeli, da ničega u svijetu nema, po čemu bi svi ljudi mogli postati sretni. Na prvom je mjestu u sustavu teističke filozofije o životu istina, da je *naša sreća u Bogu.* U tu je istinu logički ukopčana druga: svi putovi, koji vode k nekim dobrima izvan Boga, *zabranjeni* su čovjeku istom voljom Božjom, kojom je čovjeku određen predmet sreće. Ti »putovi« znače djela naša, voljne čine, kojima oživotvorujemo neko nagnuće ili težnju za izvjesnim dobrom. Kao da Bog u dijalogu s čovjekom izjavljuje: »U meni je ono, što ti tražiš, ne traži toga izvan mene«. Time, što je sreća objektivirana ili »smještena« u Bogu, postaje postignuće upravo te sreće, a nikoje druge, *svrhom* života, — onom najvišom ili zadnjom svrhom, mimo koju i protiv koje *ne smije* proći čovjekov život, da ne bude lišen sreće. Odredivši jednu stalnu svrhu Bog je svaku drugu isključio — i upravo na temelju toga *isključenja* dolazi do razlike između onih čina, koji *odgovaraju odn. ne odgovaraju postignuću određene svrhe.* Svaka oživotvorba nagnuća za nekim dobrom suprot određenoj sreći u Bogu znači prekršaj te odredbe pa je dosljedno tome *zabranjena.* Budući da je u Bogu najviše dobro, zato je njemu suprotno nagnuće sa svojim ostvarenjem *zlo* i stoga zabranjeno, — baš tako bezuvjetno, kao što je čovjeku određeno najviše dobro bez obzira na njegov pristanak. *Na odredbi najvišega dobra fiksirana je apsolutno obvezatna različnost dobrih i zlih čina, tj. moralni red.*

Tako u Božjem umu koncipirana (objektivna) naravno finalna udezba čovjeka čini sastavni dio *vječnog zakona.* Akomodiran psihičkoj organizaciji čovjeka, taj zakon funkcionira u njemu

kao *naravni (moralni) zakon* na taj način, da je čovjek sposoban reagirati na svako zločesto (= određenoj svrsi suprotno) nagnuće time, što oživotvorbu toga nagnuća smatra naprosto zabranjenom. Poput automata javi se u svijesti sa zlim nagnućem zajedno apsolutni imperativ u dvostrukoj formi: kao zabrana izvedbe toga nagnuća i kao zapovijed učiniti protivno. Kad se u čovjeku razvije težnja ili nagnuće prema nekom dobru, kao da je ono najviše i jedino, u kome se nalazi sreća, skrenuo je s pravoga puta, zabludio je, a to mu bude obznanjeno na taj način, da svijesno doživi zazor prema tome dobru *uviđajući, da mu kao sreća ne odgovara, i utoliko da je ostvarenje toga dobra zločesto ili nevaljano.*

Ta nas psihološka analiza dovodi k razumijevanju duboke nauke Tome Akvinskoga, da naravni zakon sadržava odredbe (zabrane i zapovijedi) na osnovu toga, kakova su u čovjeku nagnuća. Treba naime znati, da čovjekova »narav« znači ono, što čovjeka čini čovjekom u njegovu radu i životu. To je specifično čovjekova narav, dok je po svojoj osjetilnoj naravi čovjek izjednačen sa životinjama. A »narav« je skupni izraz za nagnuća. Nekome je na pr. kao »druga narav«, da rano ustaje i umjereno jede, tj. ima k tome nagnuće, stečeno opetovanim slobodno-voljnim činima. Ne tako stečena, nego prirođena su čovjeku nagnuća k *osjetilnim* dobrima; u njegovu je naravnom ustroju osjetilno apetitivni sloj. Pa kako mu je prirođeno da teži za dobrom s isključenjem svakoga zla, tj. da teži za stanjem maksimalnog užitka ili sreće, može tu težnju primijeniti osjetilnom dobru, može u njemu »gledati« svoj životni smisao. A tu ga sad zahvaća naravni zakon sa zazorom ili odvratom od toga apetitivnog stava, tj. javi mu se u svijesti imperativ: ne čini prema toj osjetilnoj težnji. Odazove li se, to znači, da je u njemu prevladalo *neosjetilno* (duhovno) nagnuće, koje sastoji u *priznavanju kategoričkog imperativa.* Dva su dakle sloja: osjetilni, s dinamičkom tendencijom, da likvidira utjecaj neosjetilnog (razumskog) nagnuća, i neosjetilni, s apsolutnom obvezom ili s legitimacijom prevlasti nad osjetilnim, životinjskim. To je psihološka slika iskonski poznate »borbe« u čovjeku, gdje je na sudaru sfera dobrote i zloće. Time, što je čovjeku određena *neosjetilna svrha života*, najopćenitiji je zahtjev naravnog zakona: *neosjetilno nagnuće mora prevladati nad osjetilnim.* Na raskrižju odlučivanja između tih suprotnih nagnuća mora se volja ravnati po nagnuću za neosjetilnim dobrom. Stoga ćemo reći, da je za raspoznavanje

dobra i zla *mjerodavna narav čovjeka, ukoliko je razuman:* što razumnom (neosjetilnom) nagnuću konvenira, dobro je i utoliko zapovjeđeno, a suprotno je tome zlo i zabranjeno. Ćudoredan (dobar odn. zao) biva voljni ili slobodno izvedeni čin, pri kome *savjest kategorički upozoruje*, da li on čovjeku konvenira gledom na razumno upravljani život. U tome je neposredna norma moralnosti.

Kao svrhovito udešeni aparat, ovako već sama naša razumna narav smisleno regulira život. Savjest ili svijest apsolutne obveze pri konkretnom činu rađa zazorom prema onom poželjnom objektu, koji bi nas lišio najvišeg dobra i usrećenja u njemu, pa je tako *savjest putokaz konačnoj svrsi ili cilju voljnih čina već samim time, što obvezatno dirigira volju na ovaj ili onaj čin.* To je veoma važna konstatacija, kojom se rješava jedan teoretski spor s praktičnim značenjem. Što narav traži, to Bog hoće. Zato nam čovjekova narav izrazuje volju Božju, tj. odredbe Božjega zakona možemo upoznati prema tome, koja nagnuća odgovaraju osjetilno-razumnoj našoj naravi. *Volju Božju ili vječni zakon ispunjavamo dakle time, što slijedimo »glas naravi« u našoj savjesti.* Ne treba se čovjek pri svakom činu pitati, što je volja Božja, da tek odgovorom na to pitanje uzmogne učiniti neko moralno dobro djelo. Nije vječni zakon najbliža ili neposredna moralna norma, nego je čovjeku vazda »pri ruci« savjest, koja služi raspoznavalom između zla i dobra čina. Stoga se ne može reći, da je provedba moralnog života otešćana time, što bi se tražilo neprekidno razmišljanje o volji Božjoj: premda je svrhodavna i zakonodavna volja Božja posljednja ili najviša norma, *ne treba da na nju uvijek mislimo*, a ipak smo sposobni za dobre čine, ukoliko se odazivamo savjesti. Time dakako nije rečeno, da čovjek ne bi nikako trebao priznavati zakonodavne volje Božje. I na *konačnu svrhu dobrih čina ne treba da uvijek pomišljamo*, kao da bi to pomišljanje bilo uvjet za dobrotu čina. Ona sastoji u primjerenosti čina najvišem dobru ili konačnoj svrsi, a taj je svršni karakter čina uključen u tome, što se čovjek odvraća od zabranjenog dobra, u kome bi po svome nagnuću nazrijevao životnu svrhu. Kategorički je imperativ savjesti signal za dobrotu čina, pa stoga nema nikoje poteškoće u običnom životu zbog razmišljanja o zadnjoj svrsi. Dovoljno je, da čovjek bude o njoj načistu, kako bi se snalazio u težim moralnim krizama, a u redovitom tijeku života *ne treba da na nju neprestano mislimo.* Dosta je paziti na savjest, koja nam iskazuje pojedine dužnosti.

Savjest nije bez ikoje pomisli na Boga, jer se po njoj svijesno očituje bezuvjetna obvezatna moć naravnog zakona, koji upućuje na zakonodavnu i svrhodavnu volju. Za *dobrotu* je čina mjerodavna (normativna) razumna narav svrhovito koncipirana, ali karakter dužnosti ili *apsolutne obveze* ne možemo svesti na našu narav; u moralnoj je obvezi *uključena relacija* sa zakonodavnom voljom, kojoj je ljudska volja apsolutno podčinjena.

*

Reknemo li, da je za istinitost filozofije mjerodavan sam život, zvuči to u prvi mah pragmatistički — kao da bi praktični kriteriji bili osnov spoznaje. Ali uzmimo, da bi se neka filozofija u sistemu svojih spoznaja udaljila od života ili se čak protivila činjenicama, kojih je istinitost nesumnjivo zajamčena izvan filozofije ili nezavisno od nje, takva bi filozofija već samim tim postala kritički neodrživa ili neistinita. Ona bi to postala i onda, kad bi potlačno djelovala na život, ili kad mu ne bi znala dati vrijednost, bez koje bi život bio besmislen. Mi dakle možemo ocjenjivati jednu filozofiju ne samo po imanentnom kriteriju, koji nas upućuje na njezinu logičku osnovanost, nego i s obzirom na činjenice, koliko ih sam život pruža, kao i s obzirom na ono, što ta filozofija pruža životu. Primijenimo taj regulativ na našu, teističku filozofiju: najprije, da li je ona u skladu sa životnom stvarnošću?

Od Plutarha, Seneka, Cicerona do Tylora i suvremenih antropologa nesumnjivo je utvrđena stvarnost, da nema naroda bez ikoje religije ili vjere u neko božanstvo. Već sama općenitost te činjenice isključuje mogućnost, da bi ta vjera značila neku bajku, jer se bajka o Bogu i onostranom životu — kaže fizičar Gustav Theodor Fechner — ne bi mogla svestrano održati: povijest doduše pronosi zablude i istine, ali s tom razlikom, da istina živi dovijeka, dok su zabludama postavljene granice. Međutim, i ne ispitujući sada stvarnu istinitost ili osnovanost vjere u Boga, mi ovdje uočujemo tek univerzalnu jednu činjenicu, da time upozorimo na teističku filozofiju, koliko je u skladu s tom činjenicom, dobivajući otuda potvrdu za svoju istinitost. Drugo je dakako filozofirati o Bogu, a drugo vjerovati ili priznavati Boga i bez ikoje filozofije. Ali upravo ta okolnost, da se do priznanja Boga dolazi filozofskim umovanjem kao i bez njega, pa čak da ovaj drugi, nefilozofski

»dolazak« priznavanju Boga nije bitno različan od logičkom formom izrađenog teizma, služi i opet potvrdom, kako se teistička filozofija dodiruje s činjenicama života.

I nefilozofima je Bog spoznatljiv po svojim djelima. Kad bi u dubinama zemlje obitavali stvorovi, koji bi po zemaljskim pukotinama odjedamput osvanuli kroz otvore na mjestima, koja mi nastavamo; i kad bi prvi put zapazili zemlju, more i nebeski svod; pa kad bi doznali za dohvat oblaka i snagu vjetra; kad bi u čudu zagledali sunčanu svjetlost, a pri nastupu noći zvjezdano nebo, mijenu mjesečeva svijetla, izlaz i zalaz zviježđa i njihov uređeni stalni put: jamačno bi priznali, da ima bogova, i da su te velike stvari njihovo djelo. Tako kaže A r i s t o t e l. U jednoj sintetičkoj koncepciji, u jednoj intuiciji može se nekome očitovati svijet kao djelo Božje. C i c e r o n je na pr. uočio apsurdnost pretpostavke o kozmosu bez Boga poznatom usporedbom sa slovima: tko vjeruje u slučajni postanak svijeta iz atoma, morao bi i to povjerovati, da nebrojeni zlatni ili drukčiji primjerci od 21 tipa slova mogu razbacani dati Enejine Anale. S Ciceronom naglašuje i Rousseau, da nas ta nemogućnost upućuje, kako kozmički sklad nije slučajan: ako su se organska tjelesa, kaže on, na tisuće načina pukim slučajem povezala, pa je najprije nastao želudac bez usta, noge bez glave, ruke bez ramena, uopće razni nesavršeni udovi, koji se ne mogoše održati te su izginuli, zašto se to i danas ne događa; zašto je sebi priroda naknadno odredila zakone, ako im nije bila podložna od svoga začetka? N e w t o n je spoznao, da ne može biti slijep ni slučajan, nego je vrlo dobro upućen u mehaniku i geometriju uzročnik svijeta, u kome je on neizrecivo mnoštvo stvari uporedio i uskladio tako, da je množinu materije rasporedio u sunce i planete po njihovim razdaljinama, silama, brzinama i mogućnostima kretanja.

Te citate dozivamo sebi u pamet za potvrdu, kako su ljudi i bez filozofski naučnog aparata upoznavali Boga po Njegovim djelima, napose po uređenju materijalnog svijeta, a jednako po zakonskom uređenju. I prosječni je čovjek promatranjem svijeta sposoban uvidjeti, da u mrtvoj, nesvijesnoj materiji ne izvire poredak svijeta; atomi su »slijepi« za to, da svojim gibanjem postignu poredak u svijetu kao zajednički cilj. Ljepota muzičke, slikarske ili kojegod umjetnine može se doživljajno očitovati nekome, iako on nije sposoban da je kritički ocjenjuje. Tako je veličajnost pri-

rode i u duši primitivna čovjeka kadra razbuditi spoznaju ili barem slutnju Boga: jer kad je priroda izvor umjetničkog stvaralaštva (kako je i Leonardo da Vinci isticao), može čovjek duhom da u njoj prozre Umjetnika — i bez filozofiranja. Jednako dolaze ljudi u svijesni odnošaj s moralnim Zakonodavcem. Koliko je individualnih života, toliko je različitih načina u odnošenju prema Bogu. Netko čak mora i hrptenicu slomiti u bogohulstvu (kao stari Simeoni u Gigi Barićevoj Milana Begovića), da se u posljednje čase života pomiri s Bogom.

A što teizam daje životu? Neosporno je, kaže Herder, da je religija jedina, koja je narodima donijela prvu kulturu i znanost. Možemo li reći, da je novija znanost oduzela religiji pravo na opstanak? Na to pitanje daje adekvatan odgovor nedogledni niz prvih imena u znanostima. Ispred veličine religije, kaže Paskal, bili su vazda isključeni samo oni, koji se nisu trudili, da je spoznaju. Praktično ili životno značenje religije ne dolazi toliko do izražaja time, što opravdanost religije (i teističke filozofije) nije nikad prestala zbog napretka u znanostima, i što su predstavnici svih znanosti tu opravdanost religije svojim životom priznavali, nego je za životnu vrijednost religije najodlučnija činjenica, da je ona etički i prema tome socijalno preporađala čovječanstvo. I bez obzira na to, da se moralni red sa svojom apsolutnom obligacijom — prema teističkoj filozofiji — osniva na religiji, u životu ljudstva (koje i ne zna za tu filozofiju) ne bi moral imao dovoljno sankcije bez vjere u Boga. Istu vrijednost, koju za čovječanstvo imade savjest ili svijest dužnosti, ima i religija: sve kad se ona ne bi osnivala na realnom opstojanju Boga, nego bi značila tek subjektivno uvjerenje, moralnim su plodovima toga uvjerenja utirani putovi k usavršenju čovjeka.

Ta posljednja misao bila bi kadra izazvati neke kritičke primjedbe. Prvo: i bez vjere u Boga postoji moral, i stoga ne treba vjeri pripisivati moralni uspon čovještva. Međutim bez obzira na teoretsko pitanje zavisnosti morala od religije (o čemu je bilo govora u knjizi) činjenica je, da upravo u religijskoj svijesti izvire moralno vrijedni život. — A nije li uporedo s religijom bilo i nevaljanih djela? To je druga primjedba, koja smjera na oslabljivanje religijskog upliva u moralnom životu. Međutim potrebno je i ovdje distingvirati: na svijetu doista zajedno postoje vjera i zločin, ali »zajedno« ne znači, da upravo u vjeri izvire zločin. Nije isključeno, da bi i neki vjerski službenik, koji crkvu po svome zvanju predstavlja, zapao u moralnu zloću, jer i on u svome zvanju nije izgubio čovječju narav sklonu na zlo.

Tu mi sad jedna asocijacija reproducira doživljeni dijalog. Majka dvoje djece rekla mi je, da ne vjeruje u Boga, ali svoju nevjeru krije pred djecom, koju vjerski odgaja, jer ne će, da joj djeca budu provalnici. Na moju primjedbu, da imade malo provalnika, a mnogo bezvjeraca, dakle se ne može reći, da svi bezvjerci postaju provalnici, odgovorila je ona pametno, da imade i drugih zločinaca, ne samo provalnika, pa je tim izrazom obuhvatila sve moralno nevaljane ljude. Na dalju moju primjedbu, da bi djeci trebalo dati onaj isti oslon moralno čestitom životu, koji imade i majka — bez vjere, odgovorila je, da djeci treba oslona u Bogu, jer nemaju dosta razuma. Zapitah: da li predviđate mogućnost, da će vaša djeca upotrebom razuma napustiti vjeru i pokraj svoga razuma ipak postati zločinci? Odgovor: Niti da zadrže vjeru, nije apsolutno isključeno, da budu zločinci, ali priznajem, da je misao na Boga kadra odvraćati od zločina, i da bi po samom razumu moglo nestati morala. Pitam: Treba li ljudima dati razum, da napuste misao na Boga, ili im treba uzeti razum, da zadrže tu misao i ne napuste moral? Ona: Tko misli, da Bog uistinu eksistira, neka to sebi zadrži. Dovrših: Jer i nije svaki čovjek jednako sposoban za istinu. —

Nakon što smo u ovoj knjizi (i u prijašnjima) polazili putem logike u opravdavanju ili dokazivanju istinitosti teističke filozofije o životu, sad bi nam psihologija individualnih života kao i opća kulturna historija mogla zasvjedočiti, kako je religija i napose kršćanstvo pozitivni faktor u razvoju čovještva. Dakako, tko iz promatranja ljudskog života isključuje njegov tjelesni svršetak s odioznim nazivom »smrt« i tko isključuje sve životne boli, patnje sirotinjske, sve tamne ponore, nad kojima lebde nebrojeni životi, ta dà, taj će olako odmahnuti s religijom — i ne sluteći, što ona znači čovjeku, kome je život namijenio, da se tek iza mnogogodišnjih muka skepse pomalo u njemu rađaju zanosi spoznaje o teističkom smislu življenja. Tko je upoznao, kako je isprazno tražiti smisao u svemu, što čovjeka odvraća od Boga, i tko je gorko iskusio lutanja u filozofiji, daleko od Boga, koga je neumorno tražio, taj duboko razumije istinu onoga traktata teističke etike, u kome se dokazuje, da potpuna sreća ili blaženstvo sastoji u be-

smrtnom uživanju zajednice s Bogom. Ali nije u religiji sadržan tek individualni životni smisao za filozofske konvertite; ona je jedina kadra i u najtežim moralnim krizama odvratiti svakog čovjeka s puta zločina: bilo kad obuzdava libidinozni život mišlju na Božji zakon, bilo kad od namjeravanog samoubojstva vraća čovjeka k životu, — u nebrojeno je slučajeva samo religija kadra spasiti čovjeka od moralne i često puta fizičke propasti. Da religija imade u tom pravcu odlučno značenje i za suvremeno čovječanstvo, to je posebna tema, čiju će aktuelnost priznati, tkogod nije obnevidio za pokretne sile u povijesnom razvoju svijeta.

Ako li se pri kraju svoga studija i opet zaustavimo pažnjom na činjenici, koju obično zovu misterijem, a to je svršetak našeg zemaljskog života ili smrt, nije to niti najmanje zbog toga, da bi se proračunano polučio efekt kod onih čitalaca, koji emocionalno apercipiraju puno lakše nego logički. Kad bi nas vodila takva namjera, mi bismo činjenicu smrti zorno analizirali, kako bi time razbudili fantaziju i po njenim drastičnim oblicima potpirivali nečiju plahost. Tko je tijekom svoga života iskusio, kako uokolo njega gasnu i pred ljudskim vidom zauvijek iščeznu mili životi, taj će nas dobro razumjeti, kad kažemo, da se ispred činjenice smrti probuđuje naša svijest, ukoliko se pod dojmom njezine pojave moramo bez ikoje diskrecije pokloniti njezinu po životni opstanak svesilnu gospodstvu. Na očigled smrti bivamo svijesni naše pasivnosti spram života, naše receptivnosti, životne kontingentnosti ili, kako kažemo, prolaznosti unutar početne i završne granice. Na toj dvostrukoj granici — ne samo kad život nestaje, nego i kada on nastaje — ukazuje nam se očitije život kao misterij, ali pomnom je motriocu on to svakodnevno: jer mislilac vazda zre u ljudskom življenju tajnovitost njegova opstojanja — što se većma primiče mišlju k njegovu izvoru, otkuda kao kroz tamni prostor sijevne misaonom našem dohvatu po koji svijetli tračak životnog izvora, koji naš govor označuje tajnovito svetim izrazom »Bog«. Upravo svoj vlastiti odnos prema Njemu, izvoru života, proživljujemo na očigled smrti, da se tako po smrti rađa živa misao o Začetniku svega života. Da, o osobnom Začetniku: jer smo i svi mi ljudi osobna bića, pa je stoga takav i Darivalac osobnih života. A misliocima — kakav bijaše na pr. Leonardo — bijaše dosta upoznati samo anatomiju srca, da u njemu prepoznadu »čudesan instrumenat, pronađen od najvišeg majstora«. Dok neki u tome »majstoru« vide Boga kao kozmičkog

Umjetnika, neki pak Redatelja i Zakonodavca, nama svima — ako razumjesmo, da naš život nije sam o sebi — ukazuje se opstojnost Boga upravo toliko sigurnom kao i vlastiti život. I baš je tome veleumu, Leonardu, bila Božja opstojnost osigurana uza sve to, što bijaše skeptičan i čak ironičan glede naravi naše duše. Nije ni njemu bilo posve jasno, što danas znademo svi, koji od Aristotela preko skolastike zastupamo teističku filozofiju: da se na sigurnosti o eksistenciji Boga mora logički izgraditi posve jednakom sigurnošću savkoliki nazor o životu.

U najširoj sintezi prikazan taj nazor otpočinje sustavnim izgrađivanjem noetike i to s jednom naoko priprostom konstatacijom: »ja eksistiram«. To je prvi nedvojbeno utvrđeni fakat nasuprot krajnjem skepticizmu. Otuda se uspinje noetika sve do spoznaje, da za svaku zbiljsku promjenu mora postojati uzrok, ili da jedna nenužna eksistencija zavisi od druge. U tome spoznajnom principu uzročnosti dobiva filozofiranje svoj sigurnosni temelj na prijelazu preko iskustvenih granica — u metafizički nazor, najprije o Bogu, uzročniku svijeta i u njemu naših života. Čim to bude spoznana istina (u teoriji), prilazi misao analiziranju Božjih vlastitosti upravo s obzirom na uzročni odnos prema čovjekovu životu — i u svijetlu te analize skopčane sa sintezom Boga i čovjeka ukazuje se teocentrički smisao života. Onaj smisao, koji je poznat u odgovoru na prvo pitanje dječjega katekizma: ljubav spram Boga i bližnjega. Sudio tko o našoj filozofiji kako mu drago, priznat će, da je u toj ideji još jedino sidro, gdje je na nestalnosti svega osiguran smisao života, i da je po ideji ljubavi još jedino kadar čovjek da održi suprot zvijeri legitimaciju čovještva — i božanstva. Prvo, čovještvo, ukoliko spoznajno priznajemo Boga, Darivaoca svakog dobra, svega, što imademo, i što čini cjelinu životne stvarnosti: svaki dijelak tijela u nedohitnom skladu zbivanja i sve sposobnosti svijesnog doživljavanja. Čovjeka ne bi ni bilo, kad ga svakog hipa ne bi eksistencijom darivao Stvoritelj, Uzdržavatelj i Upravitelj života. Upravitelj, kako znademo, k najvišoj svrsi ili cilju života. Kao najviše svršno dobro, kao ono, što je iznad svega najpoželjnije, ili — kako A r i s t o t e l kaže — kao ljubljen pokreće prvi uzrok svijeta sve naše živote. I D a n t e je tu misao izrekao zadnjim stihom svoje božanske komedije: Ljubav je, koja pokreće sunce i sve zvijezde. Čovjek znade, zašto živi; kraj svega zla njegov je životni smisao izraz ljubavi Božje, ukoliko Bog daje čovjeku maksimum

ostvarivosti njegovih želja, daje mu sreću, koja izvire u priznavanju Boga. Bilo je vrijedno živjeti — može priznavalac Boga reći na kraju svog života —, da dočekam početak novoga životnog stanja u sreći, koje ne bi ni bilo, kada bi smrću nestalo moje ličnosti. Čim znadem, da postoji razumni i dobrostivi Bog, moj Stvoritelj, kome sam »sličan« svojim razumom, ukoliko sam kadar uočiti Boga i svoj odnos prema Njemu, — znadem ujedno, da je od Njega stvorena moja težnja za srećom, i da je izvor sreće samo u posjedovanju neograničenog dobra, tj. u razumski-voljnom priznavanju Boga. Po spoznaji i ostvarenju toga životnog cilja dobiva čovjek legitimaciju božanstva. Ostvarenje ili polučivanje životnog cilja u Bogu uvjetovano je napuštanjem svih drugih zemaljskih dobara, koliko bi ona za nekoga došla u obzir kao odabrani najviši cilj života ili izvor sreće. Kao kompas na zaokretima s puta ograničenih i zlih ljubavi k onome cilju, koji nam je od Boga određen, k neprolaznom uživanju s Bogom, služi nam moralni zakon, koji traži sklad naše volje s Božjom voljom, kako bi se po tome skladu ili po dobroti duše razvila ljubav k Bogu. Ona daje najvišu smislenu sadržinu svakom čovjeku, u kojojgod bio životnoj kondiciji, jer spaja čovjeka s Bogom na osnovu savjesnog života ili moralne čestitosti. Tko je ćudoredno valjan čovjek, tome je život vrijedan življenja zato, jer su valjani, čestiti, pošteni, značajni ljudi po harmoniji volje Bogu slični.

Dotuda nas je dovela etika s filozofijom religije, a tu nadovezuje teologija kao nauka o Kristovoj religiji. Uz filozofsko postoji i nefilozofsko (razumsko) priznavanje Boga i životne svrhe u Njemu, a pokraj teološki ili naučno vjerskoga još i nenaučno vjersko priznavanje Kristove objave o svrsi u Bogu. Dva su dakle puta k Bogu, dva izvora života: razumsko i vjersko združenje s Bogom. Ta teza nije tek plod filozofiranja, jer nas ono bez historijske činjenice o Kristu i Njegovoj objavi ne bi uputilo na neki drugi način združenja s Bogom osim, kakav nam je dostiživ po razumu ili po umovanju posredstvom svijeta. Da ne bi došlo do pomutnje, što smo razumsko priznavanje Boga nazvali također »vjerom« u Boga, treba i opet upozoriti, da osim toga sinonimnog značenja sa razumskim uvjerenjem, u strogom smislu »vjera« znači priznavanje Kristovim auktoritetom zajamčenih istina. Nikodem je — izvješćuje nas evanđelist Ivan (u 3. poglavlju) — došao noću k Isusu, i nakon što je izjavio, da Ga zbog čudesa priznaje Božjim poslanikom, razvio se među njima dijalog, u kome Isus objavljuje,

da je Bog iz ljubavi poslao svoga Sina, kako bi ljudi po vjeri u Njega primili život vječni. U tome i jest *smisao kršćanstva,* da vjera u Kristovu objavu bude novi, vrhurazumni ili nadnaravni izvor životne zajednice s Bogom. Ljubav prema Bogu po uputi Kristovoj postaje tako nadnaravni ili kršćanski smisao života. Kad bismo sada nastavili analiziranjem te ljubavi po analogiji s ljubavima, koje raznovrsno postoje među ljudima — između majke i djeteta, muškarca i žene —, ne bi to bilo antropomorfno subjektiviranje, kao što nije takovo niti naše spoznanje Boga i Njegovih vlastitosti na osnovu analognog shvaćanja, ukoliko nam je poznat svijet i napose čovjek (na pr. s obzirom na »sličnost« razuma i volje u čovjeka i u Boga). Bitni karakter ljubavi sadržan je također u nadnaravnoj zajednici s Bogom. Nije li ljubav brižno pažljiva, kako bi ljubljenoj osobi što većma ugodila? Misao i želja kao da trajno govore: »reci, čime da sebi zauvijek osiguram tvoju ljubav«. U strepnji pri pomisli nad životnom prazninom uslijed gubitka nečije ljubavi očituje se, kako je ljubav doista istoznačna s puninom životnoga smisla. Ljubav se odziva srećom na jednu jedinu u nekom tihom času izrečenu toplu riječ. Zemaljska ljubav bdi nad svakim drhtajem života, da bude bez bola, nikad sa suzom u oku, a vazda s izrazom neugasle sreće. Zar ne bi nestajalo ljubavi, čim bi se stale sukobljavati dvije volje? Nije li dakle njihovim skladom uvjetovan život ljubavi? A sve je to u bitnosti jednako s onom ljubavi, koju izrazujemo Bogu u svakodnevnom kršćanskom životu, kad izvršujemo volju Božju po zakonu razuma i vjere. Ljubav je, kaže apostol Pavao (Rim. 13, 10), izvršenje zakona, ona je veza savršenstva (Kol. 3, 14). »Bog je ljubav; i koji ostaje u ljubavi, u Bogu ostaje, i Bog ostaje u njemu« (I Iv. 4, 16). Zato i jest ljubav vječna, po svakom pojedinom vremenski doživljenom činu ljubavi. Nije nikad razumio moralne uzvišenosti kršćanstva, tko nije kadar proniknuti veličajni hvalospjev ljubavi u poslanici apostola Pavla Korinćanima (I Kor. 13). Ako nema vječne ljubavi, i Boga nema — jer je nespojivo, da ima Boga, a nje nema. Zašto nespojivo? Jer samo je vječna ljubav kadra pružiti sreću, koju Bog mora dati za moralnu dobrotu.

Kršćanski nazor o životu traži od čovjeka, da mu bude životna norma ne samo razum, nego i vjera. Naučno opravdanje vjere u Krista daje apologetika. Svoje kulturno historijsko opravdanje ima kršćanska vjera po tome, što je čovječanstvo kroz gotovo dvije

tisuće godina dobivalo po njoj životnu orijentaciju, koja — da to napose danas naglasimo — ne vodi u ratna zvjerstva, nego k usavršavanju čovještva čak do njegova pobožanstvenja. Kršćanstvo bit će ipak omraženo, doklegod bude u svijetu zločina. Krist je Nikodemu rekao, da zloća ljudima potamnjuje pamet. Svijetlo istine (kako je Platon naglasio) dostiživo je samo putem dobrote. Njezinim je naučnim opravdanjem ova knjiga utirala put k spoznaji istine, da *neprolazni smisao života daje čovjeku samo Bog.*

ZNANSTVENA DJELA ZA OPĆU NAOBRAZBU

Knjiga 1—12, 8°

Knjiga 1

Nodilo N., Historija srednjega vijeka za narod hrvatski i srpski. I. Rimski svijet na domaku propasti i varvari. 1898. (VIII + 314 str.) Rasprodano.

Knjiga 2

Nodilo N., Historija srednjega vijeka za narod hrvatski i srpski. II. Bizantija i germanski zapad do smrti cara Justinijana I. (476—565). 1900. (IV + 496 str.) Cijena D 160.—.

Knjiga 3

Nodilo N., Historija srednjega vijeka za narod hrvatski i srpski. III. Varvarstvo otima mah nad Bizantijom do smrti cara Heraklija (566—641). 1905. (VI + 500 str.) Rasprodano.

Knjiga 4

Maretić dr. T., Naša narodna epika. 1909. (V + 263 str.) Cijena D 80.—.

Knjiga 5

Babić dr. K., Pogledi na biologičke i bionomičke odnose u Jadranskome moru. 1911. (X + 138 str.), Sa 95 slika na 44 tablice van teksta. Cijena D 30.—.

Knjiga 6

Langhoffer dr. A., Crvi nametnici s osobitim obzirom na čovjeka. 1912. (VI + 77 str.) Sa 28 slika na 14 tablica van teksta. Cijena D 15.—.

Knjiga 7

Vouk dr. V., Nauka o životu bilja. 1918. (IX 366 str.) Rasprodano. [Drugo izdanje: Život bilja (biologija bilja) autorova naklada.]

Knjiga 8

Maretić dr. T., Jezični savjetnik. 1924. (XXXI + 205 str.) Cijena D 40.—.

Knjiga 9

Zimmermann dr. S., Duševni život. 1932. (312 str.) Cijena D 100.—.

Knjiga 10

Djela P. Vergila Marona. Preveo i protumačio dr. T. Maretić. 1932. (XX + 426 str.) Cijena D 100.—.

Knjiga 11

Zimmermann dr. S., Religija i život. 1938. (396 str.) Cijena D 130.—.

Knjiga 12

Gavazzi dr. A., Otkrivanje zemalja. 1939. (326 str.) Cijena D 120.—
